

GOVERNMENT OF INDIA

ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

CENTRAL  
ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY

ACCESSION NO. 25893

CALL No. 891.05/Z.D.M.G

D.G.A. 79





# Zeitschrift

der

**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

Herausgegeben vom Vorstande der Gesellschaft.

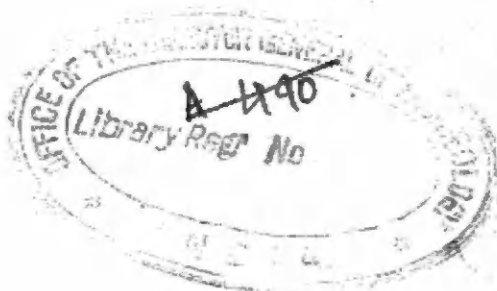
Redakteur des wissenschaftlichen Teils  
Hans Stumme.

25893

891.05

Z.D.M.G. 75. Band.

Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.



Leipzig 1921.

In Kommission bei F. A. Brockhaus.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. .... 25893 .....

Date. .... 20.2.57 .....

Call No. .... 891.95 / .....

Z.D.M.G.

# Inhalt

## des fünfundsiebzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und Deutscher Orientalistentag 1921. . . . .	I
Bericht des Vorstandes . . . . .	V
Satzungen des Vereins „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“, Ein- getragener Verein . . . . .	VII
Vorstand und Arbeitsausschuß der Deutschen Morgenländischen Gesell- schaft . . . . .	XIII
Mitgliedernachrichten . . . . .	XV
Auszug aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920 . . . . .	XX

### Aufsätze.

Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von <i>Hans Bauer</i> . . . . .	1
Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von <i>Enno Littmann</i> . . . . .	21
Śrīśāktā. Von <i>I. Scheftelowits</i> (Cöln) . . . . .	37
Psalm 84 in drei Strophen. Von <i>Wilhelm Caspari</i> . . . . .	51
Ibn abi-l'Alb. Von <i>I. Goldziher</i> . . . . .	57
Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr. Von <i>Enno Littmann</i> . . . . .	60
Neue indische Dramen. Von <i>E. Hultzsch</i> . . . . .	61
Die Geschichten des toten No-rub-can. Eine tibetische Form der Vetāla- pañcaviṃśatikā aus Purig. Von <i>A. H. Francke</i> . . . . .	72
Beiträge zur indischen Verskunde. Von <i>Walther Schubring</i> . . . . .	97
Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von <i>G. Furlani</i> . . . . .	122
Die Akhlāq-ū hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von <i>Johannes Hertel</i> . . . . .	129
Śivasāṅkalpopaniṣad. Bearbeitet von <i>I. Scheftelowits</i> (Cöln) . . . . .	201
Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von <i>Hans Jörgensen</i> . . . . .	213
Studien. Von <i>O. Rescher</i> . . . . .	237
Abhandlung des al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥaṭṭam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von <i>Carl Schøy</i> . . . . .	242

### Anzeigen.

W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von <i>W. Schubring</i> . . . . .	254
A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörteru des Türkischen. Angezeigt von <i>J. Németh</i> . . . . .	275
A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von <i>Fr. W. Freih. v. Bissing</i> . . . . .	278
Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von <i>Hans Haas</i> . . . . .	280
I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. An- gezeigt von <i>Hans Haas</i> . . . . .	282

	Seite
C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von <i>E. Hultzsch</i> . . .	283
W. Celand, Das Jaiminiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von <i>M. Winter- nitz</i> . . .	285
Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i> . . .	286
Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i> . . .	288

#### *Kleine Mitteilungen.*

Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70, S. 258. Von <i>E. Hultzsch</i> . . .	292
Zum Wechsel von <i>t</i> und <i>f</i> im Arabischen. Von <i>F. Praetorius</i> . . .	292
Nachtrag zum Artikel „Ibn abl-l'Akb“, S. 57 dieses Bandes. Von <i>I. Gold- ziher</i> . . .	292
De Goeje-Stiftung (datiert November 1920) . . .	293
Verzeichnis der bei der Redaktion eingegangenen Druckschriften . . .	294
Verfasserverzeichnis. . .	297

# Der wissenschaftliche Inhalt des Bandes

nach den einzelnen Fächern geordnet.

## Hittitisch.

	Seite
A. E. Cowley, The Hittites. Angezeigt von Fr. W. Freih. v. Bissing	278

## Semitisch.

### Hebräisch und Aramäisch.

Psalm 84 in drei Strophen. Von <i>Wilhelm Caspari</i>	51
Astrologisches aus syrischen Handschriften. Von <i>G. Furlani</i>	122
Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr. Von <i>Enno Littmann</i>	60

### Arabisch und Islam.

Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haiṭam (Alhazan) über die Bestimmung der Richtung der Qibla. (Mit 1 Tafel und 3 Figuren im Text.) Von <i>Carl Schøy</i>	242
Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran. Von <i>Hans Bauer</i>	1
Ibn abi-l'Aḳb. Von <i>I. Goldziher</i>	57
Nachtrag zum Artikel „Ibn abi-l'Aḳb“, S. 57 dieses Bandes. Von <i>I. Goldziher</i>	292
Zum Wechsel von <i>ṣ</i> und <i>f</i> im Arabischen. Von <i>F. Prastorius</i>	292
Studien. Von <i>O. Rescher</i>	237

## Harari.

Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten. Von <i>Enno Littmann</i>	21
--	----

## Indisch.

I. N. Farquhar, An Outline of the Religious Literature of India. Angezeigt von <i>Hans Haas</i>	282
Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Angezeigt von <i>Hans Haas</i>	280
W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Angezeigt von <i>W. Schubring</i>	254
Beiträge zur indischen Verskunde. Von <i>Walther Schubring</i>	97
W. Caland, Das Jaiminiya-Brahma in Auswahl. Angezeigt von <i>M. Winternitz</i>	285
Śrīśūkta. Von <i>I. Scheftelowitz</i> (Cöln)	37
Śivasāṅkalpopaniṣad. Bearbeitet von <i>I. Scheftelowitz</i> (Cöln)	201
Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i>	288
Neue indische Dramen. Von <i>E. Hultsch</i>	61
Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70, S. 258. Von <i>E. Hultsch</i>	292

	Seite
Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India. Angezeigt von <i>Johannes Hertel</i>	286
C. J. Brown, Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow. Coins of the Mughal Emperors. Angezeigt von <i>E. Hultzsch</i>	288
Die Akhlāq-ū hindī und ihre Quellen. (Schluß.) Von <i>Johannes Hertel</i>	129
Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī. Von <i>Hans Jörgensen</i>	213

### Tibetisch.

Die Geschichten des toten No-rub-can. Eine tibetische Form der Vetālapañcaviṃśatikā aus Parig. Von <i>A. H. Francke</i>	72
---	----

### Türkisch.

A. Fischer, Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen. Angezeigt von <i>J. Németh</i>	275
---	-----

# **Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**

und

## **Deutscher Orientalistentag 1921.**

### **I. Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

Der Vorstand beruft hiermit die satzungsgemäße Allgemeine Versammlung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft nach Leipzig ein, wo sie am Freitag, den 30. September, vormittags 9 Uhr im Osteuropa- und Islaminstitut der Universität (Universitätsstr. 15, Zwischenstock) zusammentreten wird.

#### **Tagesordnung:**

1. Bericht des Vorstandes.
2. Anträge auf Revision der Satzungen, namentlich in der formalen Fassung, Einfügung einer Bestimmung über Rechte und Pflichten von Stiftern.
3. Antrag auf Zusammenwirken mit der Wiener Morgenländischen Zeitschrift.
4. Sonstige Anträge, die spätestens sechs Wochen vorher dem Geschäftsführer eingesandt sind.

Berlin und Leipzig, den 1. Juli 1921.

**Der geschäftsführende Vorstand.**

## II. Deutscher Orientalistentag.

Die wissenschaftliche Tagung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die in Verbindung mit der Allgemeinen Versammlung stattfinden soll, ist laut Beschluß der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar 1921 zu einem Deutschen Orientalistentag erweitert worden, einerseits um das 75 jährige Bestehen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft besonders würdig zu begehen, anderseits um die neue Organisation der Gesellschaft immer fester und einheitlicher auszubauen.

Es war ursprünglich der 21. Oktober 1921 für den Orientalistentag in Aussicht genommen, aber besondere Gründe sprechen dafür, ihn im Anschluß an den Deutschen Philologentag in Jena stattfinden zu lassen, weil dadurch Mitgliedern der D. M. G., die an der Tagung in Jena teilnehmen, die doppelte Reise erspart wird.

Der Orientalistentag wird also in der Zeit vom 29. Sept. bis zum 2. Oktober in Leipzig stattfinden. Das Programm ist das folgende:

*Donnerstag*, den 29. Sept., abends 7 Uhr: Begrüßung der Mitglieder und Gäste in der „Harmonie“ in Leipzig.

*Freitag*, den 30. Sept., vormittags 9 Uhr: Allgemeine Versammlung der D. M. G.

nachmittags 3 Uhr: Eröffnungssitzung des Orientalistentages durch den Vorsitzenden der D. M. G.

4 Uhr: Festvortrag zur Feier des 75jährigen Bestehens der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

5 Uhr: Wissenschaftlicher Vortrag. Der Name des Vortragenden und das Thema werden noch näher bekannt gegeben.

6 Uhr: Gruppensitzungen.

*Sonnabend*, den 1. Okt., morgens 9—11 Uhr: Wissenschaftliche Vorträge. Nähere Angaben erfolgen noch.

12 Uhr: Führungen durch Sammlungen und Ausstellungen. (Zugleich geschäftliche Sitzung d. Deutschen Palästina-Vereins.)

*Sonnabend*, den 1. Okt., nachm. 3 Uhr: Prof. Watzinger, Tübingen: Palästina und die klassische Baukunst, durch Lichtbilder erläutert (veranstaltet v. Palästinaverein).  
nachmittags 4—7 Uhr: Gruppensitzungen.

abends 7 Uhr: Vorstellung im Theater zu ermäßigten Preisen für die Teilnehmer an der Tagung.

*Sonntag*, den 2. Okt., Ausflüge in die Umgegend von Leipzig.

Als Obmänner für die Gruppensitzungen haben folgende Herren die vorbereitenden Geschäfte übernommen:

*Ägyptologie*: Prof. Steindorff, Leipzig.

*Assyriologie*: Prof. Zimmern, Leipzig.

*Alttestamentliche Forschung*: Prof. Kittel, Leipzig.

*Indo-Iranisch*: Prof. Lüders, Berlin.

*Ostasien*: Prof. Franke, Hamburg.

*Semitistik*: Prof. Hartmann, Leipzig.

Rechtzeitige Anmeldung kurzer Mitteilungen für die Gruppensitzungen werden bei den Obmännern erbeten.

Für Nichtmitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, die an dem Deutschen Orientalistentag teilnehmen, beträgt die Gebühr für eine Teilnehmerkarte M. 20.—.

Der Ortsausschuß in Leipzig, bei dessen Bildung wir uns der Mitwirkung zahlreicher angesehener Bürger der Stadt Leipzig erfreuen dürfen, wird dafür Sorge tragen, daß möglichst viele Freiquartiere für die an der Tagung teilnehmenden Mitglieder der D. M. G. und Gäste beschafft werden. — Zum Vorsitzenden des Ortsausschusses ist Herr Prof. Kittel, Leipzig, Rosentalgasse 13, gewählt worden. Die Leitung des Wohnungsamtes hat freundlichst Herr Prof. Dr. Stübe in Leipzig-Connewitz, Scheffelstr. 17, übernommen. Es sind ferner Reisestipendien, allerdings in beschränkter Anzahl, in Aussicht gestellt worden, und außerdem soll, wenn irgend möglich, eine Fahrpreisermäßigung für die Teilnehmer an der Tagung erwirkt werden. Anträge auf Erteilung von Reisestipendien bitten wir an den Geschäftsführer der Gesellschaft zu richten.



Wir bitten alle Mitglieder der Gesellschaft, die die Absicht haben, an dem Orientalistentag teilzunehmen, die beiliegende Anmeldungskarte dem Geschäftsführer der Gesellschaft zu übermitteln und die Karte zur Bestellung von Quartieren an Herrn Prof. Dr. Stübe direkt einzusenden.

**Der Vorstand der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.**

**Der Ortsausschuß  
in Leipzig.**

## Bericht des Vorstandes.

1. Der vorliegende Band der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist der Form nach noch unverändert. Der größte Teil davon war im Januar bereits gesetzt, und so ergab sich die Notwendigkeit, die in der Außerordentlichen Versammlung vom 7. Januar beschlossene Dreiteilung der Zeitschrift erst im nächsten Jahre vorzunehmen, zumal eine so tiefgreifende Änderung der sorgfältigsten Vorbereitung bedarf. Der langjährige verdienstvolle Schriftleiter, Herr Prof. Stumme, hatte die Freundlichkeit, die Redaktion für den Band beizubehalten. Herrn Prof. Stumme spricht der Vorstand auch an dieser Stelle für seine verdienstvolle und aufopfernde Tätigkeit als Schriftleiter der Zeitschrift den aufrichtigen und dauernden Dank der Gesellschaft aus.

Allerdings mußte der Umfang des Bandes gekürzt werden. Bei dem 74. Bande ergab sich ein sehr beträchtliches Defizit, das nach der Zahl der Mitglieder der Gesellschaft berechnet mehr als doppelt so hoch war wie der tatsächlich bezahlte Jahresbeitrag. Auch bei dem verkürzten Umfange erhalten die Mitglieder mehr, als jede andere gleichartige Zeitschrift für den Preis von M. 80 bieten könnte.

2. Wie schon in dem allgemeinen Rundschreiben mitgeteilt wurde, werden die nach dem 1. Juli d. J. erscheinenden Fachzeitschriften der D. M. G. einen Aufdruck tragen, der sie als solche kennzeichnet. Ferner wird in jedem Heft einer solchen Zeitschrift angegeben, wie der Bezugspreis für die Mitglieder der D. M. G. ist. Jedes Mitglied, das sich durch die Mitgliedskarte als solches ausweist, kann von dem die Zeitschrift liefernden Buchhändler verlangen, daß ihm nur der ermäßigte Preis angerechnet wird. Die Verleger der Zeitschriften räumen dem Sortimentär für die Mitglieder der Gesellschaft ohne weiteres die ermäßigten Preise ein, resp. vergüten sie zuviel gezahlte Beträge zurück. Nach und nach wird die Spanne zwischen dem ermäßigten Preis und dem Preis für Nichtmitglieder immer größer werden.

3. Die „Zeitschrift für Semitistik“ und die „Zeitschrift für Indologie und Iranistik“ werden aus den unter 1. genannten Gründen nicht vor Ende dieses Jahres erscheinen können. Es ist dafür auch besonders wichtig, das Ergebnis unserer Eingabe an die Notgemeinschaft für die deutsche Wissenschaft abzuwarten. Herr Prof. Littmann in Bonn hat für die erste, Herr Prof. Geiger in München für die zweite Zeitschrift sich bereit erklärt, die Redaktion zu übernehmen, ferner für die allgemeine Zeitschrift der D. M. G. Herr Prof. Steindorff in Leipzig.

4. Das Protokoll über die Außerordentliche Versammlung vom 7. Januar kann in diesem Bande noch nicht veröffentlicht werden, weil über dessen Fassung in einigen Punkten keine Einigung zu erzielen war. Die lange Dauer jener Versammlung und die Mannigfaltigkeit der Debatte bedingten ein sehr ausführliches Protokoll, das die Schriftführer am Schluß der Tagung noch nicht redigiert hatten, so daß es nicht zur Verlesung und zur Genehmigung durch die Versammlung kommen konnte. Wir hoffen, daß bis zur Allgemeinen Versammlung sich noch die Schwierigkeiten beseitigen lassen.

5. Die Satzungen, wie sie in jener Versammlung festgestellt und angenommen mit dem ersten Rundschreiben den Mitgliedern zugestellt wurden, kommen hier zum Abdruck. Zwei Berichtigungen weist deren Fassung auf. Um Mißverständnissen vorzubeugen ist in § 11 Absatz 1 der Schlußsatz erweitert zur Fassung: „Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft“. In Absatz 4 von § 11 muß es heißen: „alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 (statt 4 und 5) genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen“. Wir bitten die Mitglieder in den ihnen übersandten Satzungen auch diese Änderungen vorzunehmen. Die Satzungen in ihrer Gesamtheit bedürfen noch einer genaueren Überprüfung. Das soll Aufgabe der Allgemeinen Versammlung vom 30. September sein.

6. Die Bildung von Ortsgruppen der D. M. G. ist von besonderer Wichtigkeit. Auch darüber soll die Allgemeine Versammlung eingehend beraten und bestimmte Richtlinien aufstellen.

7. Ausgestaltung der Bibliothek in Halle und deren größtmögliche Nutzbarmachung für die Mitglieder ist ferner dringend notwendig, auch wird der Allgemeinen Versammlung ein bestimmter Finanzplan vorgelegt werden.

8. Die österreichische Verlagsgesellschaft Eduard Hölzel & Co. in Wien ist bereit, Mitgliedern der D. M. G. die „Quellen zur osmanischen Geschichte“, die sie publiziert, zu ermäßigtem Preis zu liefern. Die Mitglieder, die Gebrauch davon machen wollen, werden gebeten, sich direkt an den Verlag zu wenden, der ihnen entsprechende Prospekte zugehen lassen wird.

Der Vorstand.

Nach elfjähriger Tätigkeit als Redakteur der „Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ und der „Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes“ lege ich diese meine Ämter heute nieder. Ich hatte einen solchen Schritt schon vor zwei Jahren, meiner stark angegriffenen Augen halber, geplant. Da die Bände der Zeitschrift letzthin nicht mehr so umfangreich gestaltet werden konnten wie früher, hielt ich mich, trotz einiger Besorgnis, für noch kräftig genug zu diesem Amte; doch heute sage ich meiner Redaktionstätigkeit mit allen guten Wünschen für das Gedeihen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Lebewohl.

Leipzig, Ende Juni 1921.

Hans Stumme.

# Satzungen des Vereins

## „Deutsche Morgenländische Gesellschaft“,

### Eingetragener Verein.

#### § 1.

Zweck der am 2. Oktober 1845 begründeten, durch Beschluß der Außerordentlichen Allgemeinen Versammlung vom 7. Januar 1921 umgestalteten Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ist, die wissenschaftliche Erforschung des Morgenlandes zu pflegen, die daran beteiligten Gelehrten und die Freunde des Morgenlandes oder der morgenländischen Wissenschaft zu einheitlichem Wirken zusammenzufassen und zu fördern.

Der Verein ist in das Vereinsregister eingetragen.

#### § 2.

Den angegebenen Zweck sucht die Gesellschaft zu erreichen durch:

1. Herausgabe von Zeitschriften und Abhandlungen;
2. Unterstützung wissenschaftlicher Veröffentlichungen und Unternehmungen, die die Kenntnis des Morgenlandes fördern;
3. Unterhaltung einer orientalistischen Fachbibliothek;
4. jährliche, mit der Allgemeinen Versammlung zu verbindende Zusammenkünfte der Mitglieder zu gegenseitigem Meinungsaustausch;
5. häufigere Zusammenkünfte der Mitglieder an ihren Wohnsitzen zur Förderung der Gesellschaftszwecke;
6. Erteilung von Anregungen, Gutachten und Ratschlägen in orientalistischen Angelegenheiten;
7. Aufklärung der öffentlichen Meinung Deutschlands über die Aufgaben und Bedürfnisse der morgenländischen Studien und Wahrnehmung ihrer Interessen im In- und Auslande.

§ 3.

Die Gesellschaft besteht aus ordentlichen und Ehrenmitgliedern.

Ordentliche Mitglieder werden auf schriftlichen Antrag durch den Vorstand aufgenommen.

Ehrenmitglieder ernennt der Vorstand durch einstimmigen Beschluß. Die Zahl der Ehrenmitglieder ist auf 30 beschränkt.

Die ordentlichen Mitglieder zahlen in die Kasse der Gesellschaft einen jährlichen Beitrag, dessen Höhe jährlich von der Allgemeinen Versammlung nach Herstellung eines Haushaltsplanes festgesetzt wird. Dafür wird ihnen der Allgemeine Teil der Zeitschrift der D. M. G. unentgeltlich, aber nicht postfrei geliefert. Außerdem erhalten sie sämtliche Zeitschriften, die als Vereinszeitschriften gelten, sowie alle anderen, von ihr unterstützten Veröffentlichungen zu einem Vorzugspreise. Ferner steht den ordentlichen Mitgliedern die Benutzung der in der Bibliothek der Gesellschaft vereinigten wissenschaftlichen Sammlungen unter gewissen, dafür festgesetzten und regelmäßig bekanntzugebenden Bedingungen zu.

Außerordentlich erwünscht sind freiwillige höhere Beiträge und sonstige Zuwendungen der Mitglieder.

Jedes Mitglied ist verpflichtet, seinen Beitrag zu Beginn jedes Jahres an den Schatzmeister der Gesellschaft einzusenden. Säumige Mitglieder verlieren ihre aus der Mitgliedschaft erwachsenden Rechte und können, wenn sie auch der Mahnung des Schatzmeisters nicht nachkommen, aus den Listen der Gesellschaft gestrichen werden.

Man gilt als Mitglied von dem 1. Januar des Jahres an, für das man sich angemeldet hat. Der Austritt aus der Gesellschaft ist nur am Schlusse des Geschäftsjahres zulässig und dem Geschäftsführer vorher anzuzeigen.

Das Geschäftsjahr des Vereins beginnt mit dem 1. Januar und endigt mit dem 31. Dezember.

Mitglieder, die, gleichviel ob freiwillig oder unfreiwillig, ausscheiden, haben keinen Anspruch an das Vermögen der Gesellschaft.

Die bisherigen lebenslänglichen Mitglieder der D. M. G. erhalten wie bisher die Veröffentlichungen der Gesellschaft in demselben Umfange wie die ordentlichen Mitglieder.

Die Ehrenmitglieder sind von dem jährlichen Beitrag befreit. Sie erhalten den Allgemeinen Teil der Zeitschrift und haben im übrigen alle Rechte der ordentlichen Mitglieder.

#### § 4.

Die Gesellschaft hält jährlich eine Allgemeine Versammlung ab, in der die anwesenden Mitglieder mit Stimmenmehrheit Beschlüsse zu fassen befugt sind. Die Beschlüsse verpflichten die Gesellschaft als solche. Diese Versammlung teilt sich in eine allgemeine Tagung und in Gruppentagungen. Die wissenschaftliche Gliederung dieser Tagungen wird von einem vom Vorstande ernannten Ausschuß vorbereitet. In jeder Allgemeinen Versammlung wird Ort und Zeit der nächstjährigen bestimmt. Die Wahl des Ortes ist unbeschränkt. Anträge für die Tagesordnung müssen spätestens 6 Wochen vorher dem Geschäftsführer schriftlich eingesandt, die Tagesordnung der Allgemeinen Versammlung spätestens 3 Wochen vorher den Mitgliedern bekannt gegeben werden.

Zu einem Beschlusse, der eine Änderung der Satzungen enthält, ist eine Mehrheit von  $\frac{3}{4}$  der erschienenen Mitglieder erforderlich.

Auf Antrag von mindestens 12 Mitgliedern der Gesellschaft ist der Vorstand verpflichtet, in kürzester Frist eine Außerordentliche Allgemeine Versammlung einzuberufen. In der Wahl des Ortes ist der Vorstand unbeschränkt. Einladung und Tagesordnung sind an sämtliche Mitglieder der Gesellschaft mindestens 14 Tage vor der Versammlung abzuschicken. Diese Außerordentliche Allgemeine Versammlung hat die gleichen Befugnisse wie die alljährlich wiederkehrende. Für Satzungsänderungen gelten die Fristen der ordentlichen Allgemeinen Versammlung (6, bzw. 3 Wochen).

Über die in der allgemeinen Versammlung geführten Verhandlungen und die gefaßten Beschlüsse ist ein Protokoll aufzunehmen, das von dem Vorsitzenden und den Schriftführern zu unterzeichnen ist.

#### § 5.

Als Sitz des Vereins für die Eintragung in das Vereinsregister gilt Leipzig.

§ 6.

Die Angelegenheiten der Gesellschaft werden durch den Vorstand und den Arbeitsausschuß verwaltet.

§ 7.

Der Vorstand besteht aus:

1. dem Vorsitzenden, der kein Fachgelehrter zu sein braucht;
2. dem stellvertretenden Vorsitzenden, der ein Fachgelehrter sein muß (Vorstand im Sinne des § 26 BGB. sind der Vorsitzende und sein Stellvertreter);
3. dem Geschäftsführer;
4. dem stellvertretenden Geschäftsführer;
5. dem Schatzmeister;
6. drei weiteren Beisitzern.

Bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden.

Die Zuziehung von Regierungskommissaren mit beratender Stimme ist zulässig.

§ 8.

Sämtliche Mitglieder des Vorstandes werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre gewählt. Bei Stimmgleichheit entscheidet das Los. Wiederwahl ist statthaft.

Scheidet ein Vorstandsmitglied vor Ablauf der Zeit, auf die es gewählt wurde, aus, so ergänzt sich der Vorstand durch Zuwahl bis zur nächsten Allgemeinen Versammlung, die dann für den Rest der dreijährigen Wahlperiode eine Ergänzungswahl vornimmt.

§ 9.

Der Vorstand vertritt die Gesellschaft nach außen und verwaltet durch den Schatzmeister das Vermögen der Gesellschaft. Der Vorsitzende und sein Stellvertreter vertreten die Gesellschaft in allen Rechtsgeschäften bei und außer Gericht. Die Kassenangelegenheiten der Gesellschaft werden unter Aufsicht des Schatzmeisters von einem durch den Vorstand zu bestellenden Kassenbeamten verwaltet.

§ 10.

Der Arbeitsausschuß setzt sich zusammen aus:

1. dem Geschäftsführer;
2. je einem der Herausgeber der Vereinszeitschriften;

3. einer gleichen Anzahl von Gelehrten als Vertretern der in den Zeitschriften gepflegten Sondergebiete. Diese Gelehrten werden von der Allgemeinen Versammlung auf drei Jahre in derselben Weise wie die Mitglieder des Vorstandes gewählt. Unmittelbare Wiederwahl ist nicht statthaft;
4. einem von den Kommissionären oder Verlegern der Zeitschriften der Gesellschaft gewählten Vertreter.

§ 11.

Dem Arbeitsausschuß liegt ob:

1. die allgemeine Fürsorge für die Veröffentlichungen der Gesellschaft; die wissenschaftliche Leitung und der Vertrieb der Zeitschriften bleibt hingegen Sache der Herausgeber bzw. der Verleger. Die ZDMG. in ihren drei Teilen bleibt im Selbstverlag der Gesellschaft.
2. die Beratung über die Beihilfe zu wissenschaftlichen Veröffentlichungen und Unternehmungen; die Beschlüsse des Ausschusses werden dem Vorstande überwiesen und von diesem der Allgemeinen Versammlung — in dringenden Fällen nachträglich, unter Beantragung der Indemnität — zur Genehmigung vorgelegt;
3. die gegenseitige Vermittlung von Nachrichten über im Gang befindliche oder geplante wissenschaftliche Einzelarbeiten oder gemeinsame Unternehmungen auf den verschiedenen Gebieten der morgenländischen Wissenschaft;
4. alle aus den in § 2, Absatz 6 und 7 genannten Zwecken der Gesellschaft sich ergebenden Maßnahmen.

§ 12.

Der Arbeitsausschuß wählt aus seiner Mitte einen Obmann. Der Obmann führt den Vorsitz in den Ausschusssitzungen und vertritt die Angelegenheiten des Ausschusses dem Vorstande gegenüber.

Der Obmann kann den Ausschuß viermal im Jahre, muß ihn aber mindestens einmal jährlich zusammenrufen.

Der Arbeitsausschuß faßt seine Beschlüsse mit einfacher Stimmenmehrheit; schriftliche Abstimmung ist zulässig. Bei Stimmengleichheit entscheidet der Obmann.

Für bestimmte Aufgaben kann der Arbeitsausschuß Sonderausschüsse einsetzen.



§ 13.

Der Vorstand hat dafür zu sorgen, daß der Allgemeinen Versammlung jährlich über die gesamte Geschäftsführung Rechenschaft abgelegt wird. Die Berichte darüber sind mit den übrigen Verhandlungen der Allgemeinen Versammlung im Allgemeinen Teil der ZDMG. bekannt zu geben.

Die Geschäftsführer bestellen einen rechnerischen Fachmann, dem alljährlich vor der Allgemeinen Versammlung die Kassenbücher mit den Belegen zur Prüfung vorgelegt werden. Die Rechnungsführung wird durch einen vom Vorstand ernannten Ausschuß entlastet, der die Kassenbücher zu prüfen und über das Ergebnis dieser Prüfung der Allgemeinen Versammlung Bericht zu erstatten hat.

Für die Richtigkeit der am 7. Jan. 1921  
festgesetzten Fassung:

R. Kittel.

---

## Vorstand und Arbeitsausschuß der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

### Vorstand :

*Vorsitzender* : Staatsminister Friedrich Rosen, Exzellenz, Berlin, Auswärtiges Amt.

*Stellvertr. Vorsitzender* : Heinrich Lüders, ord. Professor an der Universität Berlin, Berlin-Charlottenburg, Sybelstraße 19.

*Geschäftsführer* : Dr. Gerhard Lüdtkke, Berlin W 10, Genthinerstr. 38.

*Stellvertr. Geschäftsführer* : Paul Kahle, ord. Professor an der Universität Gießen, Gießen, Liebigstr. 80.

*Schatmeister* : F. A. Brockhaus, Leipzig, Querstr. 16.

*Beisitzer* : Karl Brockelmann, ord. Professor an der Universität, Halle a. S., Reilstr. 91. — August Fischer, ord. Professor an der Universität, Leipzig, Grassistr. 40. — Lucian Scherman, ord. Professor an der Universität, München, Galeriestr. 4

### Arbeitsausschuß

(§ 10 der Satzungen) :

1. Der Geschäftsführer der Gesellschaft.
2. *Zeitschrift der D. M. G.* : Prof. Dr. Steindorff, Leipzig.  
— *Delegierter* : Prof. Dr. Rhodokanakis, Graz.
3. *Semitistik* : Prof. Dr. Littmann, Bonn. — *Delegierter* : Prof. Dr. Kittel, Leipzig.
4. *Indologie und Iranistik* : Prof. Dr. Geiger, München. —  
*Delegierter* : Prof. Dr. Hillebrandt, Breslau.

5. *Ägyptologie*: Prof. Dr. Steindorff, Leipzig. — *Delegierter*: Prof. Dr. Spiegelberg, Heidelberg.
6. *Assyriologie*: Prof. Dr. Bezold, Heidelberg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Zimmern, Leipzig.
7. *Islam*: Prof. Dr. Ritter, Hamburg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Herzfeld, Berlin.
8. *Ostasien*: Direktor Dr. Kummel, Berlin. — *Delegierter*: Prof. Dr. Franke, Hamburg.
9. *Orientalistische Literaturzeitung*: Prof. Dr. Wreszinski, Königsberg. — *Delegierter*: Prof. Dr. Brockelmann, Halle.
10. *Vertreter der Verleger der Vereinszeitschriften*: Gustav Rost i. Fa. J. C. Hinrichs'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig.

### **Vereinszeitschriften:**

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zeitschrift für Semitistik.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde.

Zeitschrift für Assyriologie.

Der Islam.

Ostasiatische Zeitschrift.

Orientalistische Literaturzeitung.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.

**In enger Verbindung mit der D. M. G. stehen ferner:**

Die orientalische Bibliographie.

Die Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen in Berlin.

## Mitgliedernachrichten.

Der D. M. G. sind ab 1921 als ordentliche Mitglieder beigetreten:

- 1663 Herr Dr. Liz. Hempel, Halle a/S., Mozartstr. 21 III.
- 1664 Herr Buchhändler Hans Harrassowitz, Leipzig, Querstr. 14,
- 1665 Herr Prof. Dr. Hermann Gunkel, Halle a/S., Richard Wagnerstr. 28,
- 1666 Herr Dr. Hans Mayrhofer, Ulm a/D., Wagnerstr. 65/o,
- 1667 Herr Dr. G. Lüdtko, Berlin, Genthinerstr. 38,
- 1668 Frä. Dr. Betty Heimann, Bonn a/Rh., Coblenzerstr. 45,
- 1669 Herr Studienrat Johs. Kretschmar, Bautzen, Schilleranlagen 4,
- 1670 Herr Prof. Dr. Otto Weber, Berlin-Steglitz, Grunewaldstr. 7 II,
- 1671 Herr Dr. Theo Bauer, Leipzig, Sidonienstr. 84 III,
- 1672 Herr Dr. phil. Hermann Grapow, Berlin-Wilmersdorf, Bingerstr. 89,
- 1673 Herr Geheimrat Prof. Dr. Kurt Sethe, Göttingen, Schildweg 16,
- 1674 Herr stud. phil. Günter Stein, Berlin W 35, Genthinerstr. 22,
- 1675 Herr Privatdoz. Dr. Harri Holma, Geschäftsträger Finnlands, z. Z. Berlin NW 40, Alsenstr. 1,
- 1676 Herr a. o. Prof. Dr. Erich Hänisch, Berlin SW 19, Friedrichsgracht 57,
- 1677 Herr Privatdoz. Dr. H. Kees, Rittergut Zübigker, Bez. Leipzig,
- 1678 Herr Dr. Hans Bonnet, Leipzig, Humboldtstr. 2,
- 1679 Herr Dr. theol. et phil. A. Jeremias, Pfarrer u. Privatdoz., Leipzig, Schreiberstr. 5,
- 1680 Herr Dr. S. Benzinger, Stuttgart, Breitestr. 2a.
- 1681 Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Ludwig Borchardt, Berlin W 62, Keithstr. 3,
- 1682 Herr stud. phil. Günter Weibgen, Berlin NW 23, Flensburgerstr. 7,
- 1683 Herr cand. phil. Julius Lewy, Berlin W 62, Kleiststr. 35,
- 1684 Frau Gräfin Lavinia Montz, Ober-Adelsdorf, Kreis Goldberg i/Schles.,
- 1685 Herr Dr. Willy Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,
- 1686 Herr Dir. H. O. Rossauer, Bratislava (Praag, Slowakei), Venturg. 20,
- 1687 Herr Prof. Dr. Adolf Hasenclever, Halle a/S., Fasanenstr. 6,
- 1688 Herr stud. theol. et phil. Helmuth Schönmeyer, Bremen, Contrescarpe 53,
- 1689 Herr stud. theol. Wilhelm Kokemüller, Hannover, Roonstr. 18,
- 1690 Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117 bei J. H. Wagner,
- 1691 Herr S. Z. Hasan, M. A., L. L. B., Erlangen, Hindenburgstr. 7 II,
- 1692 Herr Prof. Dr. W. Wroczinski, Königsberg i/Pr., Julchenenthal 1,
- 1693 Herr Dr. I. W. Hauer, Privatdozent, Tübingen, Mohlstr. 11,
- 1694 Herr Dr. Giacomo Devoto, Berlin W, Potsdamerstr. 45, bei Brunke,
- 1695 Herr cand. theol. Kurt Boestel, Leipzig, Bismarckstr. 9 I,

- 1696 Herr cand. phil. Ernst Waldschmidt, Berlin N 58, Lycheuerstr. 115 IV,  
 1697 Herr Bino Wälikangas, Berlin, Finnische Gesandtschaft,  
 1698 Herr Dr. Frans Babinger, Privatdozent, Berlin; Würzburg, Ger-  
 brunnerstr. 5,  
 1699 Herr Dir. Dr. O. Kummel, Berlin, Kunstgewerbemuseum, Prinz Albrecht-Str.,  
 1700 Herr Dr. William Cohn, Berlin, Kunstgewerbemuseum, Prinz Albrecht-Str.,  
 1701 Herr Dr. Carl Ausserer, Kustos a. d. National-Bibliothek, Wien VIII,  
 Lonaugasse 2,  
 1702 Herr Dr. Paul Wittke, Wien IV, Belvederegasse 10,  
 1703 Herr Privatdoz. Dr. Heinrich Zimmer, Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 1,  
 1704 Herr Prof. Dr. Ludwig Heller, Greifswald i/Pomm., Karlsplatz 18,  
 1705 Herr Ing. Eduard Vosen, Köln a/Rh., Hardtstr. 32,  
 1706 Herr Rabbiner Dr. S. Jampel, Schwedt a/O.,  
 1707 Herr Prof. D. Dr. Hehn, Würzburg, Sanderring,  
 1708 Herr Erich Otto Zimmermann, Leipzig-Gohlis, Poetenweg 3,  
 1709 Herr Privatdoz. Dr. Edmund Weigand, Würzburg, Friedenstr. 22,  
 1710 Herr Ch. Guttmann, Klausenburg i/Rumän., Kriza utca 8,  
 1711 Herr I. Infeld, Klausenburg i/Rumän., Kriza utca 8,  
 1712 Herr stud. phil. Fritz Heichelheim, Gießen, Ostanlage 39,  
 1713 Herr stud. phil. et theol. Aage Bentzen, Gießen, Nordanlage 21,  
 1714 Herr Staatssekretär Dr. W. Solf, Tokio, Japan, Deutsche Gesandtschaft,  
 1715 Herr cand. phil. Kersten, Bonn a/Rh., Beethovenstr. 14,  
 1716 Herr cand. phil. Fuchs, Bonn a/Rh., Kaiserplatz 22,  
 1717 Herr stud. theol. Horst, Bonn a/Rh., Humboldtstr. 48,  
 1718 Herr Prof. Dr. Sterbatskoj, St. Petersburg,  
 1719 Herr Prof. Dr. Marr, St. Petersburg,  
 1720 Herr Prof. Dr. v. Oldenburg, St. Petersburg,  
 1721 Herr Franz Wutz, Hochschulprof., Eichstätt, Kasernenstr.,  
 1722 Herr stud. jur. Hans-Joseph v. Bassewitz, Charlottenburg, Harden-  
 bergstr. 20, bei Wisotsky,  
 1723 Herr Privatdoz. Dr. Friedrich Stummer, Würzburg, Goethestr. 10,  
 1724 Herr Dr. Jos. Berenbach, Heidelberg, Rohrbacherstr. 24,  
 1725 Herr Prof. Dr. Eduard Granville Browne, Cambridge, England, Pembroke-  
 college,  
 1726 Herr Dr. Walther Björkman, Hamburg 39, Barmbeckerstr. 169,  
 1727 Herr Prof. Dr. A. Reynold Nicholson, Cambridge, England, 12, Harvey Road,  
 1728 Herr Dr. phil. Fritz Klebe, Hamburg, Schäferkamps-Allee 30 bei Westberg,  
 1729 Herr Dr. phil. Ulrich Hellmann, Berlin W 35, Schöneberger Ufer 48,  
 1730 Herr Prof. Dr. phil. Albert v. Lecoq, Kustos im Museum für Völker-  
 kunde, Berlin-Dahlem, Humboldtstr. 25,  
 1731 Herr Apotheker Felix Scholz, Borken, Bez. Cassel,  
 1732 Herr Prof. Dr. R. Gragger, Berlin, Ungarisches Institut, Dorotheenstr. 6,  
 1733 Herr Privatdoz. Dr. theol. L. Dürr, Godesberg-Friesdorf, Schulplatz 7,  
 1734 Herr Gerhard Engelhardt, Dahlewitz, Kr. Teltow,  
 1735 Exz. Friedrich Rosen, Berlin, Auswärtiges Amt,  
 1736 Dr. Stönnner, Berlin-Zehlendorf, Barlesachstr. 72,

- 1737 Herr Dr. Wilhelm Siegling, Berlin-Friedenau, Offenbacherstr. 5,  
 1738 Herr F. W. K. Müller, Berlin-Zehlendorf, Berlinerstr. 14,  
 1739 Herr Walter Strzoda, Berlin-Wilmersdorf, Wilhelmsau 18,  
 1740 Herr Dr. jur. Leonhard Adam, Berlin W 50, Ansbacherstr. 6,  
 1741 Herr Dr. M. v. Tserothell, Berlin W 50, Bambergerstr. 54,  
 1742 Herr Dr. Israel Rabin, Breslau, Wallstr. 14,  
 1743 Herr Dr. Albert Herrmann, Charlottenburg, Wielandstr. 7,  
 1744 Herr Dr. Walter Gottschalk, Berlin, Preuß. Staatsbibliothek,  
 1745 Herr stud. theol. Gerhard Beyer, Beuel bei Bonn a/Rh., Rheinstr. 58,  
 1746 Herr Dr. Richard Meckelein, Berlin N 57, Wörtherstr. 47,  
 1747 Herr Dr. theol. Job. de Groot, Vlissingen, Badhuistraat 48,  
 1748 Herr Leutnant Hans Henn. v. d. Osten, Berlin, Blücherstr. 30,  
 1749 Herr Prof. Dr. Carl Döhning, Berlin W 30, Neue Winterfeldstr. 44,  
 1750 Frau Elisabeth Glum, Berlin-Nicolasssee, Normannenstr. 7,  
 1751 Herr Landgerichtsrat Dr. E. Pritsch, Berlin-Schöneberg, Bordsche Str. 1,  
 1752 Herr Kimm Chung Se, Berlin W 50, Kulmbacherstr. 7,  
 1753 Herr Legationsrat E. Krebs, Charlottenburg, Lindenallee 26,  
 1754 Herr Dr. phil. Alexander Scharff, Steglitz bei Berlin, Bergstr. 10,  
 1755 Herr Prof. Dr. Jean-Jacques Hess, Zürich, Froburgstr. 130,  
 1756 Herr Privatdoz. Poul Tuxen, Copenhagen, Willemoesstr. 35,  
 1757 Herr Konsul Karl Kapp, Lichterfelde, Enzianstr. 5,  
 1758 Herr Privatgelehrter Dr. Karl Roth, Berlin, Genthinerstr. 33,  
 1759 Herr Prof. Dr. G. Möller, Lichterfelde, Hobrechtstr. 18,  
 1760 Herr Dr. phil. Nicolans Fries, Albersdorf i/Heist.,  
 1761 Frau Marie v. Bunsen, Berlin, Corneliusstr. 4a,  
 1762 Herr Lic. Dr. Heinrich Frick, Gießen, Gartenstr. 22,  
 1763 Herr Dr. Georg Hahn, Berlin W 10, Tiergartenstr. 21,  
 1764 Herr Dr. phil. Oskar v. Niedermayer, Berlin-Grünwald, Erdenerstr. 8,  
 1765 Herr Prof. Dr. Paul Koschaker, Leipzig-Städt., Naunhoferstr. 22,  
 1766 Herr Ernst Prüfer, Berlin-Schlachtensee, Friedrich Wilhelmstr. 30,  
 1767 Herr Heinrich Näf, Herliberg am Zürichsee,  
 1768 Herr Dr. med. Henry Siegerist, Zürich, Ebelstr. 7,  
 1769 Herr Dr. Emil Forrer, München, Gabelsbergerstr. 51,  
 1770 Herr Ludwig Forrer, Winterthur, Tachlisbrunnenstr. 11,  
 1771 Herr Arthur Gaertner, Düsseldorf-Grafenberg, Deutsche Delta Metall-  
 gesellschaft,  
 1772 Herr Senatpräsident Hampe, Braunschweig, Theaterwall 7,  
 1773 Herr Dr. A. Breuer, Berlin-Grünwald, Hohenzollernodamm 54,  
 1774 Herr Werner Rüdenberg, Berlin-Westend, Kastanienallee 27,  
 1775 Herr Dr. Friedrich Nötscher, Berlin C 19, Niederwalstr. 8/9,  
 1776 Herr Dr. John Loewenthal, Berlin NW 28, Klopstockstr. 53, 11,  
 1777 Herr Prof. Dr. Hans Schmidt, Tübingen, Moststr. 18,  
 1778 Herr Wilhelm Waßmuß, Berlin-Grünwald, Kunz Buntschuhstr. 4,  
 1779 Herr stud. phil. or. Hans Felix Wolff, Berlin W 50, Augsburgstr. 49  
 bei Delar,  
 1780 Herr Martin David, Berlin NW 23, Claudiusstr. 13,

- 1781 Herr Heins Lafaire, Hannover, Theaterplatz 1,  
 1782 Herr Pfarrer Paul Weedermann, Nischwitz bei Mannichswalde,  
 1783 Herr Prof. Dr. M. Walliser, Heidelberg-Rohrbach, Panorama-Str. 48,  
 1784 Herr Prof. Dr. Alfred Forke, Berlin N, Johannisstr. 17,  
 1785 Herr Dr. phil. Curt Beyer, Bonn, Kaiserstr. 175,  
 1786 Herr Oberst Wolff, Berlin W 50, Passauerstr. 10,  
 1787 Herr Prof. Dr. San Nicola, Prag III, Kleinseitner Kai 8,  
 1788 Herr cand. theol. Gerhard Dressel, Berlin NW 52, Calvinstr. 3,  
 1789 Herr Dr. phil. Albrecht Götze, Heidelberg, Burgweg 4 I,  
 1790 Herr Pfarrer Dr. Schwenzner, Gimmel, Kr. Wohlan, Evang. Pfarramt.  
 1791 Herr stud. phil. Hermann Holderegger, Zürich, Rotstr. 47,  
 1792 Herr T. W. Arnold, London E. C. 2, Finsbury Circus,  
 1793 Herr Prof. Dr. Wilh. Schüler, Berlin-Friedenau, Handjerystr. 14,  
 1794 Herr stud. phil. Plesner, Berlin, Kaiser Wilhelm Str. 3, bei Cohn,  
 1795 Herr Prof. Dr. Benno Güterbock, Nicolassée, An der Rehwiese 12,  
 1796 Herr stud. phil. Wilh. Wislmann, Wendenschloß bei Oßpenick, Rückertstr. 7,  
 1797 Herr Prof. Dr. Herm. Juncker, Wien VIII/1, Alsenstr. 17,  
 1798 Herr Dr. phil. Clemens Scharschmidt, Berlin NW 52, Flemingstr. 8.

In die Stellung eines ordentlichen Mitglieds sind ab 1921 eingetreten:

- 75 Das Deutsche Institut für ägyptische Altertumskunde in Berlin,  
 76 Die Rabbiner Bibliothek, Budapest, Röck Sallard ut. 1,  
 77 Das Seminar für Sprache und Kultur Chinas, Hamburg 36, Edmund-Siemers-Allee,  
 78 Das Seminar für Historische Geographie, Universität Berlin, Abteilung Altertum und Morgenland,  
 79 Das Orientalische Seminar der Volkswirtschaftlichen Universität, Budapest, Esterhazy-u. 3,  
 80 Das Seminar für Geschichte und Kultur Indiens, Hamburg, Univ.  
 81 Die Bibliothek der jüdischen Kultusgemeinde, Prag V, Mal-novo 250.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Dr. Max van Berchem, Genf,  
 Herrn Prof. Dr. Christian Friedrich Seybold, Tübingen.  
 Herrn Prof. P. Placidus Steininger, Admont.

Ihren Austritt erklärten die Herren Gies, Haffner, Hiss, Jackson, Juynboll, Lorenz, Müller-Eisler und Seidel.

Ihre Adresse änderten die folgenden Mitglieder:

- Herr Prof. D. A. Alt, Halle a/S., Bernburgerstr. 27,  
 Herr Privatdoz. Lic. Friedrich Baumgärtel, Leipzig, Blumengasse 2,  
 Herr Ange Bentzen, Gießen, Nordanlage 21.  
 Sir Belvalkar S. K. M. A. Ph. D. Prof. of Sanskrit Deccan College Bilvakunja  
 Bhamburda, Poona (India),

Die Bibliothèque Universitaire et Régionale, Straßbourg, Place de la République.

Herr Prof. Dr. Heffening, Bonn a/Rh., Mozartstr. 46,

K. K. Hofbibliothek, Wien, jetzt: National-Bibliothek, Wien,

Herr Dr. Wilhelm Jahn, Rapallo, Prov. di Genova Farmacia Bacigalupa, Corso Regina Elena 6,

Herr Privatdoc. Dr. V. Leany, Smichow-Prag, Zborovska 56,

Herr Warmund Freiherr Loeffelholz von Colberg, Lodenham, Post Ansenkireben (Niederbayern),

Herr Oberlehrer W. Ott, Wiesbaden, ab I. IV. 21, Bismarckring 6 II,

Herr Prof. Dr. Sarup, Lakshman M. A. University of the Panjab, Lahore (India),

Herr Prof. Dr. A. Schaade, Blankenese, Hauptstr. 59,

Herr Dr. Alexander Scharff, Berlin-Steglitz, Dijonstr. 9,

Herr Dr. W. Schubring, Hamburg, Feldbrunnenstr. 43,

Herr Prof. A. Principal Siddiqi, Osmania University College, Hyderabad. Deccan India,

Herr Prof. Dr. Vasmer, Leipzig, Kaiser Wilhelmstr. 36 II,

Herr Dr. Arnold Walther, Berlin N 39, Schulzendorferstr. 24 I,

Herr stud. phil. A. Z. Weintraub, Berlin-Wilmersdorf, Uhlandstr. 116/117 bei J. H. Wagner,

Herr Legationsrat v. Wesendonk, Deutsche Allgemeine Korrespondenz G. m. b. H., Berlin SW 48, Wilhelmstr. 30/31,



**Auszug** aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. auf das Jahr 1920.

<b>Einnahmen.</b>		<b>Ausgaben.</b>	
Kassenbestand vom Jahre 1919 . . . . .	32008 87	Satz, Druck, Papier:	
Rückständige Mitglieder-Beiträge:		a) der Zeitschrift Bd. 74 Heft 1 <i>M</i>	6798,24
1914—19 = <i>M</i>	782,50	" 74 " 2/3 "	8297,—
Porto <i>M</i>	82,—	" 74 " 4 "	18778,90
Mitglieder-Beiträge 1920 . . . . .	844 50		33869 14
		b) Abhandlung Kronkow . . . . .	8348 10
		c) Andere Drucksachen . . . . .	958 —
Vermögenszuwachs der Fleischer-Stiftung:	81827 23	Buchbinderarbeiten . . . . .	1782 20
laut Abschluß 1920 <i>M</i>	12846,04	Honorare . . . . .	497 25
" " 1919 <i>M</i>	12578,72	Redaktion, Gehälter, Remunerationen . . . . .	2330 —
		Prüfung der Jahresrechnung . . . . .	60 —
		Amtsgerichtskasse . . . . .	48 55
Vermögenszugang: Stiftung der Buchdruckerei G. Krey-	267 32	Feuerversicherung	
slag (Dr. Fritz Fikentscher), Leipzig . . . . .	12000 —	a) Bibliothek, Halle . . . . .	37 50
Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig . . . . .	1417 89	b) Büchertager, Leipzig . . . . .	50 —
Zinsen auf Konto Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig	291 55	Porti, Frachten, Reisegeelder . . . . .	976 52
Zahlung Kronkow, Quorn an do. . . . .	7860 —	Allgem. Deutsche Credit-Anstalt, Leipzig . . . . .	19716 59
Zinsen auf Wertpapiere D. M. G. . . . .	508 12	Zinsen, Provision, Aufbewahrungsgebühren, Porti etc.	74 84
Zinsen auf Wertpapiere Fleischer-Stiftung . . . . .	325 32	Zinsen auf Wertpapiere. Übertrag auf Fleischer-Stiftung	325 32
Geloste Wertpapiere Fleischer-Stiftung . . . . .	294 80	Geloste Wertpapiere. Übertrag auf Fleischer-Stiftung	294 80
Auflösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung. Zinsen	2 —	Auf Lösung des Rechnungsbuches Fleischer-Stiftung. Zinsen	2 —
Angeschaffte Wertpapiere: Übertrag auf Fleischer-	1348 25	Angeschaffte Wertpapiere für Fleischer-Stiftung . . . . .	1948 25
Stiftung . . . . .	11 35	Übertrag der Wertpapiere auf Stiftung der Buchdruckerei	
Aufbewahrungsspesen: Übertrag auf Fleischer-Stiftung .		G. Kreyling, Leipzig . . . . .	12000 —
Stiftung der Buchdruckerei G. Kreyling in Wertpapieren		Rückzahlung an Beltrügen etc. . . . .	514 50
in Aufbewahrung bei der A. D. C. A. . . . .	12000 —	F. A. Brockhaus, Leipzig:	

### Unterschiede 1920:

Preussische Regierung	<i>M</i>	1800.—
Sächsische Regierung	<i>M</i>	900.—
Württemberg. Regier.	<i>M</i>	250.—

Absatz an Publikationen durch F. A. Brockhaus, Leipzig	25180 96
Von Gömmerseide	3
Kursdifferenzen, Porto-Vergütungen etc.	191 70
Rückvergütungen für Korrekturen	20 30
<b>Summa der Einnahmen</b>	<b>163898 96</b>

—	150
Für Führung der Kasse . . . . .	9780 30
Provision . . . . .	1101 30
Porti. . . . .	467 04
Insgesamt als für: Schreib- und Bibliotheksmaterial, Verpackungs- und Transportkosten, Wäsche, Reinigen und Aufwarten (Bibliothek) . . . . .	89071 80

Summa der Einnahmen.	. . .	ℳ 189896,96
Summa der Ausgaben	. . .	ℳ 89071,80
		<hr/>
Vermögen der D. M. G. in Wertpapieren	ℳ	18600,—
Vermögen der Fleischerei-Stiftung in Werp.	ℳ	12300,—
Vermögen der Kreyling-Stiftung in Werp.	ℳ	12000,—
Bare Kasse	. . .	ℳ 38927,18
<hr/> zusammen aus:		Summa ℳ 79827,16

**Vermögen der D. M. G. am 31. Dezember 1919.**

A k t i v a:		P a s s i v a:	
Kassenbestand	78837.16	Vermögensbestand	110558.61
Algem. Deutsche Credit-Anstalt	30728.45		
	<u>110558.61</u>		<u>110558.61</u>

Vermögen der D. M. G. am 31. Dez. 1920	RM 110558,32
" " " " " "	" " 1919 RM 50091,32
Vermögens-Zuwachs	60467,00



## Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben im Qoran.

Von

**Hans Bauer.**

### I.

Im zweiten Teile der Neubearbeitung von Nöldeke's Geschichte des Qorans behandelt der allzufrüh dahingegangene Schwally in Kap. 6 D (S. 68—68) auch die Frage nach der Anordnung der Suren im othmanischen Qoran. In einer Tabelle (S. 65 und 66) gibt er den Rauminhalt der einzelnen Suren und die auf dieser Grundlage berechnete Reihenfolge, in der die Suren stehen müßten, wenn das Anordnungsprinzip nach dem Umfang genau durchgeführt wäre. Daß dieser Weg geeignet ist, genauere Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse zu gewinnen, leuchtet ohne weiteres ein. Als ich jedoch daran ging, die Beobachtungen des Verfassers an Hand der genannten Tabelle weiterzuführen, mußte ich bald erkennen, daß darin verschiedene Unstimmigkeiten vorliegen; so steht z. B. in der letzten Spalte (e) die Sure 48 zweimal, während Sure 83 fehlt. Bei dem Versuch, die Dinge richtig zu stellen, stellte sich heraus, daß sich auch in die Spalten b und c, die den Umfang der einzelnen Suren angeben, allerlei größere und kleinere Fehler eingeschlichen haben<sup>1)</sup>. Es blieb mir daher, um zunächst eine zuverlässige Grundlage zu schaffen, nichts übrig, als die von Schwally geleistete Arbeit noch einmal zu machen. Das Ergebnis war, daß die Angaben über den Rauminhalt der Suren an 18 Stellen mehr oder weniger ungenau sind. Damit wird aber auch die letzte Spalte, die auf Grund dieser Zahlen gearbeitet ist, so gut wie unbrauchbar. Dazu kommt noch, daß der Verfasser bei der Berechnung dieser

1) Es braucht wohl für den Sachkenner nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß sich aus diesen Versuchen keine nachteiligen Schlüsse auf die sonstige Arbeitsweise des Verfassers ziehen lassen. Wer selbst einmal solche Berechnungen angestellt hat, wird derartige Versehen milde beurteilen. Zum Teil mögen sie, wie auch noch manches andere, das wir im Folgenden richtig zu stellen haben, in der nicht leicht lesbaren Handschrift des Verfassers ihren Grund haben.

Spalte seltsamerweise nicht beachtet hat, daß die Fātiḥa nicht wegen ihrer Größe an der Spitze steht, daß man also von ihr ganz absehen muß, wenn man ermitteln will, inwieweit das Prinzip der Anordnung nach der Größe wirklich durchgeführt ist. So ist denn auch die Angabe auf S. 66 unten, daß die Suren 8. 12. 21. 51. 80. 84 an ihrer richtigen Stelle stehen, ganz verkehrt. Auf Grund der vom Verfasser ermittelten Zahlen wären es vielmehr die Suren 2. 6. 65. In Wirklichkeit sind es jedoch, wie wir später sehen werden, 2. 6. 12. 70. 71.

- Es wäre also eine völlig neue Aufstellung der von Schwally gegebenen Tabelle angebracht. Ich hielt es aber für zweckmäßig, sie etwas anders anzuordnen und nach einigen Richtungen zu vervollständigen und zu erweitern. Als Grundlage aller folgenden Erörterungen gebe ich in Tabelle I die ideale Reihelfolge der Suren, die wir zu erwarten hätten, wenn jede Sure genau an der ihrer Größe entsprechenden Stelle stünde. Die Abweichungsziffer in Spalte 4 ergibt sich aus der Differenz zwischen der idealen (Spalte 3) und der tatsächlichen Reihelfolge (Spalte 1), und zwar besagt das positive Vorzeichen, daß die betreffende Sure um so viel Stellen zu früh steht, das negative, daß sie zu spät steht. Tabelle II bietet die Anordnung der kanonischen Ausgabe; der Grund für die Einfügung der Siglen ergibt sich aus dem Folgenden. Tabelle III enthält eine Zusammenstellung der Suren nach den Abweichungsziffern, wobei Vorzeichen nicht berücksichtigt zu werden brauchten.
- Die Fātiḥa ist aus dem oben angeführten Grunde außerhalb der Betrachtung geblieben, desgleichen die beiden letzten Suren, weil auch sie nicht wegen ihres Umfangs an letzter Stelle stehen —, obwohl die Differenz hier eine ganz verschwindende ist. Wir rechnen demnach überall nur mit 111 Suren. Da wir nach dem Vorgang Schwally's die angefangene Zeile als voll zählen, so ergibt sich, wie man sieht, besonders in der zweiten Hälfte eine große Anzahl von Suren gleicher Länge, die wir einfach nach den Nummern der kanonischen Reihelfolge geordnet haben<sup>1)</sup>. Die darin liegende Ungenauigkeit ließe sich in der Weise beseitigen, daß man die Buchstaben der angefangenen Zeilen zählt und die Suren dem entsprechend ordnet. Es wäre das aber, wie ich glaube, eine für unsere Zwecke ganz unnötige Tüftelei. Auch dürfen wir wohl mit Recht annehmen, daß die bei unserem Verfahren begangenen kleinen Fehler sich im ganzen und großen unter einander wieder aufheben.

1) Nur in 2 Fällen ist dies, wie ich nachträglich bemerke, nicht geschehen. Für das Gesamtergebnis ist diese Feststellung aber aus dem angegebenen Grunde völlig bedeutungslos.

Tabelle I.

Ideale Reihenfolge der Suren, geordnet nach ihrem Umfang.

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer
2	22 11	2	0	53	1 15	51	-4
4	14 11	3	-1	50	1 12	52	2
3	18 11	4	1	51	1 12	53	2
7	18 3	5	-2	32	1 11	54	22
6	11 19	6	0	44	1 11	55	11
5	10 8	7	2	53	1 11	56	3
9	9 21	8	-1	54	1 11	57	3
16	7 6	9	-7	49	1 10	58	9
11	7 5	10	-1	60	1 9	59	-1
10	7 1	11	1	52	1 7	60	8
12	6 20	12	0	67	1 7	61	-6
18	6 5	13	-5	68	1 7	62	-6
17	6 1	14	-3	65	1 4	63	-2
26	5 11	15	-11	69	1 1	64	-5
28	5 11	16	-12	72	1 2	65	-7
20	5 7	17	-3	74	1 2	66	-8
33	5 7	18	-15	76	1 1	67	-9
24	5 6	19	-5	64	1	68	4
22	5	20	-2	66	1	69	3
8	4 20	21	13	70	1	70	0
21	4 19	22	1	71	0 20	71	0
40	4 18	23	-17	61	0 20	72	11
39	4 15	24	-15	77	0 20	73	-4
27	4 14	25	-2	73	0 18	74	1
23	4 7	26	3	78	0 18	75	-3
29	4	27	-2	79	0 18	76	-3
37	4	28	-9	63	0 17	77	14
19	3 18	29	10	83	0 17	78	-5
25	3 11	30	5	75	0 16	79	4
43	3 11	31	-12	62	0 15	80	18
34	3 9	32	-2	80	0 13	81	1
14	3 7	33	19	89	0 13	82	-7
13	3 7	34	21	81	0 11	83	2
42	3 7	35	-7	85	0 11	84	-1
30	3 6	36	6	84	0 10	85	1
41	3 4	37	-4	88	0 10	86	-2
35	3 1	38	3	98	0 9	87	-11
38	3 1	39	1	82	0 8	88	6
36	3	40	4	90	0 8	89	-1
15	2 18	41	26	92	0 8	90	-2
46	2 11	42	-4	87	0 7	91	4
48	2 7	43	-5	96	0 7	92	-4
57	2 7	44	-13	86	0 6	93	7
47	2 6	45	-2	91	0 6	94	3
31	2 2	46	15	93	0 4	95	2
45	1 21	47	2	95	0 4	96	1
58	1 20	48	-10	99	0 4	97	-2
56	1 14	49	-7	100	0 1	98	-2
59	1 13	50	-9	101	0 1	99	-2

Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Umfang nach Seiten und Zeilen	richtige Stelle	Ab- weichungs- ziffer
104	04	100	-4	103	03	107	4
94	03	101	7	106	03	108	2
97	03	102	5	110	03	109	-1
102	03	103	1	111	03	110	-1
105	03	104	-1	112	03	111	-1
107	03	105	-2	108	01	112	4
109	03	106	-3				

Tabelle II.

Anordnung der kanonischen Ausgabe.

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
2	الم	22 <sup>11</sup>	0	29	الم	4	-2
3	الم	13 <sup>11</sup>	1	30	الم	36	6
4		14 <sup>11</sup>	-1	31	الم	23	15 <sup>(1)</sup>
5		10 <sup>18</sup>	2	32	الم	111	22 <sup>(1)</sup>
6		11 <sup>16</sup>	0	33		57	-15
7	المص	13 <sup>3</sup>	-2	34		39	-2
8		4 <sup>30</sup>	13 <sup>(1)</sup>	35		31	3
9		9 <sup>21</sup>	-1	36	يس	8	4
10	النبر	7 <sup>1</sup>	1	37	ق	4	-9
11	النبر	7 <sup>5</sup>	-1	38		31	1
12	النبر	6 <sup>20</sup>	0	39		415	-15
13	النبر	3 <sup>7</sup>	21 <sup>(1)</sup>	40	الم	418	-17
14	النبر	8 <sup>7</sup>	10 <sup>(1)</sup>	41	الم	34	-4
15	النبر	2 <sup>18</sup>	26 <sup>(1)</sup>	42	الم عسق	37	-7
16		7 <sup>6</sup>	-7	43	الم	311	-12
17		6 <sup>4</sup>	-3	44	الم	111	11
18		6 <sup>5</sup>	-5	45	الم	121	2
19	كبيعص	3 <sup>19</sup>	10	46	الم	211	-4
20	طه	5 <sup>7</sup>	-3	47		26	-2
21		4 <sup>13</sup>	1	48		27	-5
22		5	-2	49		19	9
23		4 <sup>7</sup>	3	50	ق	112	2
24		5 <sup>6</sup>	-5	51		112	2
25		3 <sup>14</sup>	5	52		17	8
26	طسم	5 <sup>14</sup>	-11	53		111	3
27	طس	4 <sup>11</sup>	-2	54		111	3
28	طسم	5 <sup>11</sup>	-12	55		115	-4

Numer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Numer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
56		1 18	- 7	85		0 11	- 1
57		2 7	- 13	86		0 6	- 7
58		1 29	- 10	87		0 7	- 4
59		1 13	- 9	88		0 10	- 2
60		1 9	- 1	89		0 13	- 7
61		0 26	11	90		0 8	- 1
62		0 13	18	91		0 6	- 3
63		0 17	14	92		0 8	- 2
64		1	4	93		0 4	- 2
65		1 4	- 2	94		0 3	- 7
66		1	3	95		0 1	1
67		1 7	- 6	96		0 7	- 4
68		1 7	- 6	97		0 3	- 5
69		1 4	- 5	98		0 9	- 11
70		1	0	99		0 4	- 2
71		0 21	0	100		0 1	- 2
72		1 3	- 7	101		0 4	- 2
73		0 13	1	102		0 3	1
74		1 2	- 8	103		0 2	- 4
75		0 16	4	104		0 1	- 4
76		1 1	- 11	105		0 3	- 1
77		0 20	- 4	106		0 2	- 2
78		0 18	- 3	107		0 3	- 2
79		0 13	- 3	108		0 1	- 4
80		0 14	1	109		0 3	- 3
81		0 11	2	110		0 2	- 1
82		0 6	6	111		0 2	- 1
83		0 17	- 5	112		0 3	- 1
84		0 10	1				

Tabelle III.

## Abweichungsziffern der kanonischen Ausgabe.

Abweichung 0 (5 Suren):	2. 6. 12. 70. 71.
1 (18 "):	8. 4. 9. 10. 33. 60. 65. 73. 80. 84. 85. 90. 95. 102. 105. 110. 111. 112.
2 (19 "):	5. 7. 22. 27. 29. 34. 45. 47. 50. 51. 81. 88. 92. 93. 99. 100. 101. 106. 107.
3 (11 "):	17. 20. 23. 35. 53. 54. 66. 78. 79. 91. 109.
4 (12 "):	36. 41. 46. 55. 64. 75. 77. 87. 96. 103. 104. 108.
5 (7 "):	18. 24. 25. 43. 69. 83. 97.
6 (5 "):	11. 30. 67. 63. 82.
7 (7 "):	16. 42. 56. 72. 86. 89. 94.
8 (2 "):	52. 74.
9 (4 "):	37. 48. 59. 76.
10 (2 "):	19. 58.
11 (4 "):	26. 44. 61. 93.
12 (2 "):	23. 43.
13 (3 "):	3. 21. 57.
14 (1 "):	63.



Abweichung 15 (3 Suren): 31. 33. 39.	Abweichung 21 (1 Suren): 13.
" 16 —	" 22 (1 , ): 32.
" 17 (1 , ): 40.	" 23 —
" 18 (1 , ): 62.	" 24 —
" 19 (1 , ): 14.	" 25 —
" 20 —	" 26 (1 , ): 15.

Beginnen wir mit der Diskussion der Tabelle III, so werden wir sagen müssen, daß die tatsächlichen Verhältnisse zu einem großen Teil mit dem übereinstimmen, was wir von vornherein zu erwarten haben. Da nämlich die Urheber unserer Sammlung wahrscheinlich für die Ermittlung des Umfangs der einzelnen Suren auf das Augenmaß angewiesen waren und ihnen keine durchweg einheitlichen Niederschriften vorlagen, so ist nicht mehr als eine annähernde Einhaltung der idealen Reihenfolge zu erwarten, auch wenn das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang nicht, wie wir bald erkennen werden, von anderen Rücksichten durchkreuzt worden wäre. Es darf uns demnach keineswegs überraschen, wenn die ideale Reihenfolge nur in 5 Fällen (bei Sure 2, 6, 12, 70, 71) sich mit der tatsächlichen vollkommen deckt. Offenbar beruht aber auch hier, mit Ausnahme der 2. Sure, das genaue Zusammentreffen nur auf einem Zufall. Die verhältnismäßig geringe Abweichungsziffer von 1—4 findet sich bei  $18 + 19 + 11 + 12 = 60$  Suren, also bei der größeren Hälfte, eine Abweichung von 5—10 bei 25 Suren, eine Abweichung von 10—20 bei 19 Suren und eine Abweichung von über 20 bei 3 Suren. Das Maß der mittleren Abweichung beträgt:  $(0 \cdot 5 + 1 \cdot 18 + 2 \cdot 19 + 3 \cdot 11 + 4 \cdot 12 + 5 \cdot 7 + 6 \cdot 5 + 7 \cdot 7 + 8 \cdot 2 + 9 \cdot 4 + 10 \cdot 2 + 11 \cdot 4 + 12 \cdot 2 + 13 \cdot 3 + 14 + 15 \cdot 3 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = (0 + 18 + 38 + 33 + 48 + 35 + 30 + 49 + 16 + 36 + 20 + 44 + 24 + 39 + 14 + 45 + 17 + 18 + 19 + 21 + 22 + 26) : 111 = 612 : 111 = 5,51$ .

Es ist von vornherein schwer anzugeben, innerhalb welcher Grenzen wir das auf Grund der Wahrscheinlichkeit erlaubte Maß der Abweichung abzustecken haben, da bei der Anordnung allerlei uns unbekannte Zufälligkeiten mitgespielt haben können. Aber wir werden doch sagen dürfen, daß die extremsten Fälle, etwa dort, wo die Abweichung über 20 beträgt, schwerlich auf bloßem Zufall beruhen können, sondern daß es wahrscheinlich mit ihnen eine besondere Bewandnis haben wird. Sehen wir uns die verdächtigsten Suren — 15, 32, 13, wozu wir noch 14 (mit Abweichung 19) nehmen wollen — in Tabelle II genauer an, so machen wir eine merkwürdige Beobachtung: Sure 15 (Abweichung 26) schließt die Reihe der الـسـuren ab, Sure 32 (Abweichung 22) die Reihe der الـسـuren, Sure 13 ist die drittletzte und Sure 14 (beide von gleichem Umfang) die vorletzte der الـسـuren. Sehen wir genauer zu, so finden wir, daß die الـسـuren (zusammen mit الـسـuren) unter sich

fast genau nach der Größe geordnet sind<sup>1)</sup> und daß diese Anordnung bei den *الم*-Suren von 29—32 eine ganz ideale ist. Nun erkennen wir mit einem Male auch den Grund dafür, daß das Maß der Abweichung bei den Suren 15 und 22, auch bei 18 und 14, ferner bei 31 (sie beträgt hier 15) ein so auffallend großes ist. Die *الم*-Suren (samt *الم*), aber auch die größere Hälfte der *الم*-Suren — über Sure 2 und 3 wird noch zu reden sein — bilden je ein Corpus für sich, in welchem die einzelnen Suren ihrem Umfang nach ohne Rücksicht auf die übrigen Suren geordnet sind. Sie wurden offenbar an 10 der Stelle eingereiht, wo die längste dieser Suren (10 bzw. 29) zu stehen hätte. Auf diese Weise sind die letzten Suren der beiden Corpora an eine Stelle geraten, wo sie ihrem Umfang nach nicht hingehören, d. h. sie stehen viel zu weit vorn, und zwar Sure 15 um 26 Stellen, Sure 32 um 22 Stellen, die Suren 18, 14, 31 um 15 21, 19, 15 Stellen. Nun wird auch ohne weiteres begreiflich, wie hinter Sure 15 mit dem Umfang 2 13 eine Sure mit dem Umfang 7 c folgen kann, desgleichen hinter Sure 32 mit dem Umfang 1 11 eine Sure mit dem Umfang 5 7.

Sehen wir uns noch die *حم*-Suren von 40—46 (also mit 20 *حم* عسق) auf ihren Umfang hin an, so finden wir auch hier das Prinzip der Anordnung nach der Größe annähernd durchgeführt. Weil aber dieses Corpus verhältnismäßig zu spät eingereiht ist<sup>2)</sup> (die Abweichung bei Sure 40 beträgt - 17), so kommen die kürzesten Suren darin ungefähr an die Stelle, wo sie ihrem Umfang nach hin- 25 gehören, und das Maß der Abweichung ist bei ihnen normal. Ebenso zeigen sich bei der Gruppe *طس طس طس* (26—28) keine auffallenden Abweichungen, weil diese Suren in der Größe nicht sehr differieren.

Das Prinzip der Anordnung nach dem Umfang ist also, wie 30 wir gefunden haben, durch die Rücksicht gestört, die nach den Siglen zusammengehörigen Suren auch beieinander zu lassen. Nur in einem Fall hat man gewagt, eine Trennung vorzunehmen, nämlich bei den *الم*-Suren, offenbar weil hier der Verstoß gegen das Hauptprinzip gar zu unerträglich gewesen wäre. Man hat also auf 35 die Sure der „Kub“ die Sure „Haus ‘Imrāns“ folgen lassen, die übrigen vier (29—32) aber dort eingereiht, wo Sure 29 zu stehen kam.

Die Tatsache, daß man bestrebt war, die Suren mit gleichen Siglen entgegen dem leitenden Prinzip der Anordnung nach dem

1) Der Größenunterschied von Sure 10 und 11 ist so gering (4 Zeilen bei einem Umfang von über 7 Seiten), daß er mit dem Augenmaß kaum zu bestimmen ist.

2) Zum Teil beruht das wohl darauf, daß die kleineren *الم*- und *الم*-Suren unberechtigter Weise die vorderen Plätze eingenommen haben.

Umfang möglichst ungetrennt zu lassen, ist ein evidenter Beweis für die Richtigkeit der Anschauung, daß die Siglen sehr alt sind<sup>1)</sup>. Wahrscheinlich bildeten die betreffenden Suren schon bei der Vor-  
 5 nahme der ersten Sammlung durch Zaid b. Ṭābit besondere Ein-  
 beiten, die man respektieren zu müssen glaubte. Beachtenswert und  
 wohl nicht ohne Bedeutung für die Frage nach dem Sinn der Siglen  
 ist auch die Tatsache; daß Sure  $\text{الر}$  mit den  $\text{الر}$ -Suren eine Einheit  
 bildet, desgleichen  $\text{حم عسق}$  mit den übrigen  $\text{حم}$ -Suren.

Noch eine andere bedeutende Abweichung vom Hauptprinzip  
 10 der Anordnung liegt, wie Schwally S. 67 gebührend hervorhebt,  
 bei Sure 8 vor, die eigentlich an 21. Stelle zu stehen hatte. Das  
 Mißverhältnis ist insofern besonders auffällig, als sie mit ihrem  
 Umfang von nur 4  $\text{so}$  zwischen 13  $\text{s}$  und 9  $\text{si}$  steht. Hier erklärt  
 sich indes die Abweichung einfach aus dem Umstand, daß vor Sure 9  
 15 die Basmala fehlt; angeblich, weil die Gefährten Mohammeds sich  
 nicht darüber einigen konnten, ob sie Sure 8 und 9 zu einer Ein-  
 heit zusammenfassen sollten oder nicht (Schwally, S. 80). Bei  
 der Sammlung ist man hier offenbar so verfahren, daß man die  
 lange Sure 9 ihrem Umfang entsprechend einreichte<sup>2)</sup>, dabei aber  
 20 die in Bezug auf ihre Selbständigkeit umstrittene Sure 8 nicht von  
 ihr abzutrennen wagte, so daß sie nun als ein Vorläufer der 9. Sure  
 erscheint. Diese Tatsache bestätigt aber die Richtigkeit der von  
 Schwally (S. 80) verworfenen Überlieferung, und seine eigene  
 Annahme, die Basmala sei später durch ein Schreibversehen oder  
 25 einen anderen Zufall ausgefallen, ist abzuweisen.

Für die richtige Beurteilung unserer kanonischen Anordnung  
 wird es von Nutzen sein, auch die beiden wichtigsten außerkano-  
 nischen Qoranausgaben, die des 'Abdallāh b. Mas'ūd und des Ubai  
 b. Ka'b, zu betrachten und die von diesen befolgte Anordnung mit  
 30 der unsrigen zu vergleichen. Ich gebe in Tabelle IV ein Bild der  
 Ausgabe des Ibn Mas'ūd, indem ich das Verzeichnis des Itqān  
 (siehe Schwally, S. 40) zugrunde lege und die dort fehlenden  
 Suren [50, 57, 69<sup>3)</sup>] aus dem Fibrīst an entsprechender Stelle ein-  
 füge. Tabelle V enthält als Gegenstück zu Tabelle III eine Zu-  
 35 sammenstellung der Abweichungsziffern dieser Ausgabe.

1) Allerdings hätte man aus der bisherigen Voraussetzung heraus, daß das  
 genannte Prinzip sich auf alle Suren gleichmäßig erstreckte, den Schluß ziehen  
 müssen, daß die Siglen, weil sie größtenteils die jetzige Surenfolge voraus setzen,  
 nicht alt sein können. Daß der so nahe liegende Schluß nicht gezogen wurde,  
 liegt wohl nur daran, daß man sich überhaupt über den Zusammenhang dieser  
 Dinge zu wenig Gedanken gemacht hat.

2) Nicht aber hat man Sure 8 und 9 als Einheit gefaßt. Sie müßte sonst,  
 da sie die zweitlängste Sure wäre, gleich hinter der „Kub“ stehen.

3) Bei Schwally, S. 40 unrichtig: 64. Ebenso ist S. 18 Z. 11 statt  
 Sure 7 zu lesen: Sure 9. Desgleichen S. 89 Z. 12 statt: 77 zu lesen: 57. Auf  
 derselben Seite ist Anm. 8 zu streichen und für  $\text{سجدة}$  einzusetzen: 59, wie auch  
 im Itqān steht.

Tabelle IV.

Anordnung der Ausgabe des Ibn Mas'ūd.

Nummer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Signe	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
2	الم	22 11	0	43	ه	8 11	-10
4		14 11	0	41	ه	8 1	-5
3	الم	18 11	0	42	م عسق	8 7	-8
7	المحس	13 3	0	46	ه	2 11	-2
6		11 18	0	45	ه	1 21	2
5		10 18	0	44	ه	1 11	9
10	الر	7 1	8	48		2 7	-4
9		9 21	-1	[57]		2 7	-4
16		7 6	-1	59		1 18	1
11	الر	7 5	-1	32	الم	1 11	4
12	الر	6 20	0	[50]	ق	1 12	1
18		6 5	0	65		1 4	11
17		6 4	0	68		1 7	9
21		4 19	7	49		1 9	4
20	طه	5 7	1	67		1 7	6
23		4 7	9	64		1	12
26	طسم	5 11	-3	63		0 17	20
37		4	9	62		0 15	22
33		5 7	-2	61		0 20	13
22		5	-1	72		1 5	5
28	طسم	5 11	-6	71		0 21	10
27	طس	4 14	2	54		1 29	-14
24		5 6	-5	60		1 9	-4
8		4 20	-4	66		1	5
19	كهيعص	3 18	3	55		1 15	-14
29	الم	4	0	53		1 11	-10
30	الم	3 6	3	52		1 7	-7
36	يس	3	11	51		1 12	-15
25		3 14	0	54		1 11	-12
15	الر	2 13	10	[69]		1 4	-6
13	الر	3 7	2	56		1 18	-22
34		3 9	-1	79		0 19	4
35		3 1	4	70		1	-3
14	الر	3 7	-2	74		1 2	-8
38	ص	3 1	3	73		0 18	-1
47		2 6	8	43		0 17	2
31	الم	2 2	8	80		1 14	4
39		4 15	-15	76		1 1	-11
40	خم	4 18	-17	77		0 20	-6
				75		0 16	-1
				78		0 18	-6
				81		0 11	1
				82		0 8	5
				58		0 10	2

Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Sigle	Umfang n. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
87		07	6	95		04	-3
92		08	4	104		04	0
89		013	-5	105		03	8
85		011	-4	106		02	6
84		010	-4	102		03	0
96		07	2	97		03	-2
90		08	-2	99		04	-3
93		04	3	103		02	1
86		06	0	110		02	2
100		04	4	108		01	4
107		03	10	109		03	-3
101		04	8	111		02	0
98		09	-10	112		02	0
91		06	-4	94		03	-11

Tabelle V.

Abweichungsziffern der Ausgabe des Ibn Mas'ūd.

Abweichung 0 (16 Suren):																2.	3.	4.	5.	6.	7.	12.	17.	18.	25.	29.	86.	102.	
																104. 111. 112.													
5	"	1	(12	"	)	:	9.	11.	16.	20.	23.	34.	50.	59.	78.	75.	81.	103.											
	"	2	(12	"	)	:	13.	14.	27.	33.	45.	46.	83.	88.	90.	96.	97.	110.											
	"	3	(10	"	)	:	10.	19.	26.	38.	70.	93.	95.	101.	105.	109.													
	"	4	(15	"	)	:	8.	32.	35.	48.	49.	57.	60.	79.	80.	84.	85.	91.											
							92. 100. 108.																						
10	"	5	(6	"	)	:	24.	41.	66.	72.	82.	89.																	
	"	6	(7	"	)	:	28.	67.	69.	77.	78.	87.	106.																
	"	7	(2	"	)	:	21.	52.																					
	"	8	(6	"	)	:	30.	31.	42.	47.	74.	99.																	
	"	9	(4	"	)	:	23.	37.	44.	68.																			
16	"	10	(6	"	)	:	15.	43.	53.	71.	98.	107.																	
	"	11	(4	"	)	:	36.	65.	76.	94.																			
	"	12	(2	"	)	:	54.	64.																					
	"	13	(1	"	)	:	61.	Abweichung										18	—										
	"	14	(2	"	)	:	55.	58.											19	—									
20	"	15	(2	"	)	:	39.	51.											20	(1 Sure):	63.	—							
	"	16	—														21	—											
	"	17	(1	"	)	:	40.											22	(2 Suren):	56.	62.								

Abweichung 18

—

" 19

—

" 20 (1 Sure): 63.

—

" 21

—

" 22 (2 Suren): 56. 62.

—

Schon ein flüchtiger Blick in die letzte Spalte der Tabelle IV und eine oberflächliche Vergleichung der Tabellen III und V zeigt, daß die Reihenfolge bei Ibn Mas'ūd der idealen Anordnung nach der Größe viel näher kommt als die kanonische Reihenfolge (gegen Schwally, S. 67). Die 6 längsten Suren stehen genau an der richtigen Stelle, und im ganzen weisen sogar 16 die Abweichung 0 auf gegen 5 in der kanonischen Ausgabe. Die stärkste Abweichung beträgt hier 22, dort 26. Als Durchschnittszahl der Abweichung ergibt sich hier (bei einer Gesamtsumme von 554) fast genau 5 (554:111), gegen 5,51 (612:111) dort. Noch günstiger für Ibn

Mas'ūd wird das Verhältnis, wenn wir nur die größeren Suren berücksichtigen, die am leichtesten nach der Größe zu ordnen waren und wo der Zufall weniger mitspielen konnte. So beträgt die Gesamtzahl der Abweichungen im ersten Drittel nur 115 (also im Durchschnitt  $115:37 = 3,1$ ) gegen 236 (im Durchschnitt 6.4) bei der kanonischen Reihenfolge. Der Grund für dieses Verhältnis ist leicht zu erkennen. Vergleichen wir in den Tabellen II und IV die zweite Spalte, so sehen wir, daß die in der kanonischen Ausgabe beieinander stehenden *ال*- und *الم*-Suren bei Ibn Mas'ūd fast durchweg getrennt und an den gehörigen Orten eingereiht sind, so daß für die Suren 13, 14, 15, 32 bei ihm die Abweichungssumme nur 18 beträgt, bei uns 88! Um so auffälliger muß es dem gegenüber erscheinen, daß die *حم*-Suren auch bei Ibn Mas'ūd eine Einheit bilden. Ihre Zusammengehörigkeit wird demnach wohl älter oder stärker gewesen sein als bei den übrigen Suren mit gleichen Siglen<sup>1)</sup>. Dagegen war ihre Reihenfolge noch nicht festgelegt; sie erscheinen nämlich bei Ibn Mas'ūd in anderer und besserer, fast idealer, Anordnung. Überraschend ist es, daß den *حم*-Suren auch bei Ibn Mas'ūd die Sure 39 vorausgeht, wie in unserer Sammlung, und noch überraschender, daß die Suren 39 und 40 hier wie dort genau die gleiche Stellung in der ganzen Reihe einnehmen und die gleiche sehr starke Abweichung (-15 und -17) aufweisen. Da besonders der letztgenannte Umstand schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann, so drängt sich von selbst die Vermutung auf, daß auch Sure 39 ursprünglich zu den *حم*-Suren gehört habe und daß hier die beiden Buchstaben nur durch ein Versehen verschwunden seien. Diese Vermutung, die auch durch den Eingang der Sure: تنزيل الله (also wie in 40, 45, 46, auch in 41) gestützt wird, erhält ihre Bestätigung aus dem Surenverzeichnis der Sammlung des Ubai im Itqān (ed. Calcutta, S. 150), wo der Gewährsmann Šujfī's (ابن اشتد) zu Sure 39 (الزمر) beifügt: أولها حم. Offenbar ist ihm das *حم* an dieser Stelle aufgefallen und er hat es darum besonders vermerkt<sup>2)</sup>. Die *حم*-Suren sind von Ibn Mas'ūd nicht, wie man sieht, dort eingefügt, wo die längste derselben, sondern wo etwa die drittletzte, nach unserer Zählung letzte (46), zu stehen käme; daher die starken Abweichungsziffern umgekehrt am Anfang der Gruppe, bei 39 und 40.

Noch auf eine andere merkwürdige Erscheinung sei hinge-

1) Nach einer im Itqān, S. 146 unten angeführten Ansicht des Ibn 'Aṭṭā geht die Anordnung der Suren zum Teil auf den Propheten zurück, zum Teil blieb sie der Gemeinde überlassen. Zur ersten Klasse gehören die „kleinen langen“, außerdem die *حم*-Suren und das *mufaṣṣal* d. h. die kleineren.

2) *أولها حم* kann hier nur heißen: „die beginnt mit *حم*“, und die Bemerkung kann nur auf *الزمر* gehen. Damit wird die Anm. 1 bei Schwally,

wiesen. Suchen wir bei Ibn Mas'ūd die Stellen der stärksten Abweichung von der richtigen Anordnung, so finden wir (abgesehen vom Anfang der  $\curvearrowright$ -Suren, wie eben ausgeführt) einmal die Reihe 64, 63, 62, 61, wo die Abweichung  $12 + 20 + 22 + 13 = 67$  beträgt, und außerdem die Reihe 55, 53, 52, 51, 54, [69], 56; lassen wir hier Sure 69, die in der von uns zugrunde gelegten Liste des Itqān fehlt, beiseite, so beträgt die Summe der Abweichungen ( $-14, -10, -7, -15, -12, -22$ ) 80. Im ersten Fall tragen die Zahlen alle das positive, hier das negative Vorzeichen, in beiden Fällen ist die Ähnlichkeit mit der kanonischen Reihenfolge in die Augen springend; bei den 60ern haben wir einfach die Umkehr derselben, bei den 50ern ist das Verhältnis ähnlich wie bei den  $\curvearrowright$ -Suren.

Haben wir es auch hier mit einem Zufall zu tun oder geht die Ähnlichkeit auf eine den beiden Sammlungen gemeinsame Vorlage zurück, in der die genannten Suren bereits eine Einheit bildeten?<sup>1)</sup> Was aber die ursprünglich starke Abweichung der beiden Gruppen von ihrer richtigen Stelle angeht, so scheint sie einfach auf einem unglücklichen Zufall zu beruhen. Die 60er-Gruppe steht nämlich, wie sich aus den durchweg positiven Abweichungsziffern ergibt, viel zu weit vorn, und umgekehrt steht die 50er-Gruppe, wie ihre durchweg negativen Abweichungsziffern zeigen, ungefähr um denselben Betrag zu weit hinten. Es sieht demnach so aus, als sei die Blattlage der beiden Gruppen vertauscht worden, und wir bräuchten nur die eine an die Stelle der andern zu setzen, und die hohen Abweichungsziffern würden hier wie dort mit einem Schlage verschwinden. Wir gewinnen dadurch für das zweite Drittel der Sammlung ein ähnlich günstiges Verhältnis der Anordnung, wie wir es oben für das erste Drittel feststellen konnten.

Vom Qoran des Ubai b. Ka'b gebe ich (in Tabelle VI) nur das erste Drittel und zwar nach der Liste des Itqān, die hier im ganzen und großen mit der des Fihrist übereinstimmt. Im folgenden weichen aber die beiden so stark voneinander ab, daß wir sie für unsere Zwecke nicht verwerten können. Bei den letzten 50 Suren herrscht wieder größere Übereinstimmung, aber dieser Teil bietet, wie das auch bei den beiden anderen Sammlungen der Fall war, nur geringes Interesse, so daß wir auf seine Verwertung verzichten können<sup>2)</sup>.

S. 32 binfällig. Auch ist in seiner Liste „41 oder 43“ zu streichen. Daß es sonst in dem Verzeichnis nicht üblich sei, die Anfangsworte einer Sura anzuführen, ist offenbar unrichtig; mit den Anfangsworten sind angeführt: 78, 75, 81, 65, 84, 98, 90, 82, 91, 86, 98, 93, 94 und noch andere.

1) Aus der Sammlung des Ubai ist für diese Frage nichts zu entnehmen, weil gerade der mittlere Teil der Liste, auf den es hier ankäme, sehr schlecht überliefert ist (vgl. unten). Dagegen scheiden die ziemlich hohen Abweichungsziffern (11, 18, 14, 4) bei den Suren 61—84 in der kanonischen Ausgabe dafür zu sprechen, daß bei ihrer Einreihung am gleichen Orte in der Tat andere Rücksichten mitgespielt haben.

2) Bei Schwally finden sich hier zahlreiche Versehen. S. 81 Z. 14 lies

Tabelle VI.

Anordnung der Ausgabe des Ubai b. Ka'b.

Nummer der Suren	Siglo	Umfang u. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer	Nummer der Suren	Siglo	Umfang u. Seiten u. Zeilen	Ab- weichungs- ziffer
2	الم	22 11	0	20	طه	57	-4
4		14 14	0	21		4 19	0
5	الم	13 11	0	24		5 6	-4
6		11 16	1	23		4 7	2
7	المس	13 3	-1	24		8 9	7
8		10 18	0	29	الم	4	1
10		7 1	3	40	حم	4 18	-4
8		4 20	12	13	الممر	87	6
9		9 21	-2	25	طسم	5 11	-13
11	الر	7 5	-1	27	طس	4 11	-5
19	كهيعص	8 18	17	37		4	-3
26	طسم	5 11	2	38	ص	3 1	7
22		5	6	36	يس	3	7
12		6 20	-3	15	الر	2 13	7
18	الر	6 5	-8	42	حم عسق	37	0
16		7 6	-8	30	الم	3 6	0
33		57	0	57		27	7
17		6 1	-5	48		27	5
39		4 15	4				

Die Betrachtung des hier abgedruckten ersten Drittels genügt aber vollauf, uns von der Anlage des Ganzen ein annähernd richtiges Bild zu geben und uns über die wichtigsten Fragen, die wir zu

Sure 88 statt 80, Z. 13 v. u. lies 64. Sure statt 65. S. 32 Z. 6 v. u. lies Sure 61 statt 91. Z. 5 ist „41 oder 43“ zu streichen; die Bemerkung **أونها حم** bezieht sich auf die vorausgehende Sure 39 (vgl. oben S. 11 Note 3). Ebenso ist Z. 7 „41 oder 48“ zu streichen; die Worte **ثم حم** gehen auf Sure 44. Z. 8 ist am Anfang vor 69 noch einzusetzen: 68. Anm. 3 S. 32 ist am besten ganz zu streichen und an Stelle von „3“ Z. 8 zu lesen: 64; denn an der betreffenden Stelle in der von Schwally angeführten Ausgabe von Calcutta steht deutlich **التغاب**, nicht **التغاب**. Dagegen steht zwischen Sure 61 (so zu lesen statt 91, vgl. oben) und 98, wo Sch. noch einmal **التغاب** finden will, gar nichts, es ist also auf S. 33 Z. 1 „64“ zu streichen. Der von Sch. angeführte Druckfehler **التغاب** findet sich in dem von ihm nicht genannten Quiriner Druck von 1278, I, 80 Z. 3 v. u., aber auch hier steht später zwischen Sure 61 und 98 nichts. Es ist also auch in Anm. 5 auf S. 31 nach „Text **عيس**“ alles zu streichen; im Itqān steht dafür nicht **التغاب**, sondern **سبح**.



stellen haben, aufzuklären. Wir erkennen, daß das leitende Prinzip der Anordnung weniger genau befolgt ist als bei Ibn Mas'ūd, aber immer noch viel besser als in der kanonischen Ausgabe. An der richtigen Stelle stehen ■ Suren (bei Ibn Mas'ūd 11, kan. Ausgabe 3), die Summe der Abweichungszahlen beträgt 150, also im Durchschnitt  $150 : 37 = 4,05$  (Ibn Mas'ūd 115 bzw. 8,1, kan. Ausgabe 286 bzw. 6,4). Sure 8 und 9 bilden wie in der kanonischen Ausgabe eine Einheit, dagegen sind die Suren mit gleichen Siglen alle von einander getrennt, auch die حم-Suren, die bei Ibn Mas'ūd vereint stehen. Die stärkste Abweichung (17) findet sich bei Sure 19: كهيعص, die mit einem Umfang von 318 zwischen 75 und 514 steht. Merkwürdigerweise steht dieselbe Sure auch in der kanonischen Ausgabe um 10 Stellen zu früh, zwischen 65 und 57. Das sieht, wenn wir nicht einen Zufall annehmen wollen, so aus, als sei diese Sure früher länger gewesen oder — da eine solche Annahme schwer denkbar erscheint — den Sammlern vielleicht infolge ihres Duktus länger erschienen. Bei Ibn Mas'ūd steht die Sure nur um 3 Stellen zu früh, zwischen 420 und 4.

Tabelle VII.

Abweichungszahlen für die ersten 50 Suren bei den drei Ausgaben.

Nummer der Suren	Abweichungszahlen			Nummer der Suren	Abweichungszahlen		
	kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubal		kanon. Ausgabe	Ibn Mas'ūd	Ubal
2	0	0	0	27	-2	2	-5
3	1	0	0	28	-12	-6	-18
4	-1	0	0	29	-2	0	1
5	2	0	0	30	6	8	0
6	0	0	1	31	15	8	
7	-2	0	-1	32	22	4	
8	13	-4	12	33	-15	-2	0
9	-1	-1	-2	34	-2	-1	7
10	1	3	3	35	3	4	
11	-1	-1	-1	36	4	11	7
12	0	0	-8	37	-9	9	-3
13	21	2	6	38	1	3	7
14	19	-2		39	-15	-15	4
15	28	10	7	40	-17	-17	-4
16	-7	-1	-8	41	-4	-5	16
17	-3	0	-5	42	-7	-8	0
18	-5	0	-3	43	-12	-10	
19	10	8	17	44	12	9	
20	-8	1	-4	45	2	2	
21	1	7	0	46	-4	-2	
22	-2	-1	6	47	-2	8	
23	8	9	2	48	-5	-4	5
24	-5	-5	-4	49	9	4	
25	5	0		50	2	1	
26	-11	-3	2				

Das Gesamtergebnis unserer Untersuchung geht also dahin, daß die Anordnung der Suren nach ihrer Größe in allen drei Ausgaben ziemlich gut durchgeführt ist, soweit nicht dieses Prinzip von der Rücksicht durchkreuzt wurde, die zusammengehörigen Suren nach Möglichkeit beieinander zu lassen. Diese Rücksicht zeigt sich einmal bei der Einordnung der Sure 8 vor 9 (kan. Ausgabe und Ubai), außerdem bei den siglierten Suren, wo sie in der kanonischen Ausgabe fast durchweg, von Ibn Mas'ūd bei den حم-Suren, von Ubai aber nirgends beobachtet wird. Ferner hat sich mit großer Wahrscheinlichkeit ergeben, daß zu den حم-Suren auch 39 gehört, obwohl hier in unserer Ausgabe diese beiden Buchstaben fehlen. Es darf also mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß in der Überlieferung der Siglen auch andere Fehler sich eingeschlichen haben, falls begründete Erwägungen in diese Richtung weisen sollten. An einigen Stellen scheinen die auffallend hohen Abweichungszahlen (besonders bei der Reihe 61—64 in der kanonischen Ausgabe und nach Ibn Mas'ūd) darauf hinzudeuten, daß noch andere Gruppen anzunehmen sind, die eine Art Einheit bildeten<sup>1)</sup>. Eine unmotivirte Abweichungszahl findet sich bei Sure 19: كَيْفَ عَصَى, die sowohl in der kanonischen Ausgabe als auch bei Ubai erheblich zu früh und zwischen Suren 20 größeren Umfangs steht.

Anhangsweise sei hier noch auf die im Itqān 144 f. stehende Einteilung der Suren nach ihrer Reihenfolge Bezug genommen. Obwohl sie an sich wenig Wert hat, so dient sie doch dazu, einige merkwürdige oder zweifelhafte Angaben aufzuklären. Nach dieser Einteilung stehen an der Spitze die sieben „langen“ Suren; als deren letzte wird entweder, der جماعة entsprechend, die neunte angegeben, wobei 8 und 9 als eine gezählt werden, oder die zehnte. Die letztere Zählung entspricht nicht nur der Anordnung des Ibn Mas'ūd und Ubai (vgl. Tabelle IV und VI), sondern sie wird auch von Ibn 'Abbās (Itqān 159) überliefert. Demgemäß wird auch die Mitteilung Tabarī's I, 2168, daß noch im Jahre 35 die zehnte Sure des medinischen Qorans als die siebente bezeichnet worden sei, nicht mehr so befremden, und die von Schwally (S. 39 Anm.) vorgeschlagene Änderung von التاسعة in السابعة ist wohl unnötig.

Auf die sieben „langen“ folgen die *ma'ān*, so genannt, weil sie über 100 Verse oder annähernd 100 haben, dann die *ma'ānī*, eine

1) Sehr zu beachten ist jedenfalls auch, daß die Suren 61, 62, 64 denselben Eingang haben: سُبْحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ. In Sure 63 fällt der unvermittelte Eingang auf, so daß man mit der Möglichkeit rechnen darf, daß hier einmal dieselbe Lobpreisung am Anfang gestanden hat. Sonst findet sie sich nur noch in 57 und 59, also in unmittelbarer Nähe! Die genannten Suren führen nach dem ersten Wort den Gesamtnamen *al-Musabbihāt*. Vgl. nächste Seite.

Bezeichnung, die aus Sure 15 87 stammt: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den *maʿāni* und den gewaltigen Qoran“. So unklar die Bedeutung dieses Wortes ist, so verschieden sind die Meinungen, welche Teile des Qoran damit gemeint seien; man vergleiche Lane 360, der 26 Suren als *maʿāni* zählt und Nöldeke-Schwally I, 114 f. Der letzte Teil, etwa von Sure 50 ab, heißt *mufassal*, d. h. ein Halsband, in dem je zwei Perlen durch eine solche anderer Art (das wäre hier die *Basmala*!) getrennt sind. Im Itqān 149 findet man 12 Ansichten darüber aufgezählt, wo das *mufassal* zu beginnen sei, bei Lane 2407 f. zehn.

An diese Einteilung hält sich der Itqān auch bei der Wiedergabe der Reihenfolge des Ibn Masʿūd. Darnach folgen auf die 7 „langen“ 11 *miʿān*, dann 22 *maʿāni*, als deren letzte Sure 39 genannt wird, darauf die 7 حم-Suren, dann die *ممكنات*. Der letztere Ausdruck fehlt in der Cairiner Ausgabe; daß aber eine Gesamtbezeichnung der folgenden Suren dagestanden hat, ergibt sich aus dem Fehlen des و vor der folgenden Sure *إنا فتحنا لك*. Andererseits kann *والممكنات* kaum richtig sein. Die ursprüngliche Lesung ergibt sich wohl aus dem Fihrist, wo es S. 26 14 heißt: *لأواميم المسبحات*. Da nun *المسبحات* sich nicht auf *لأواميم* beziehen kann, sondern die mit *سَبَّحَ* oder *يُسَبِّحُ* beginnenden Suren bezeichnen muß, so wird entweder zwischen beiden ein و ausgefallen sein oder *المسبحات* ist dort zu setzen, wo im Itqān *الممكنات* steht. Da in der Tat die *مسبحات* (57, 59, 61, 62, 64) auf die *حواميم* folgen, wenn auch mit anderen untermischt, so scheint der Berichterstatte diesen Namen auf die ganze Reihe übertragen zu haben; es ist also höchst wahrscheinlich *الممكنات*<sup>1)</sup> zu verbessern in *المسبحات*. Die noch übrigen kleineren Suren, zusammen 48, bilden das *mufassal*.

## II.

Über den gegenwärtigen Stand der Frage nach der Bedeutung der geheimnisvollen Buchstaben unterrichtet zur Genüge Schwally, S. 68—78. Gegen die früher von Nöldeke vertretene, jetzt noch von Hirschfeld festgehaltene Ansicht, daß die Buchstaben Eigentumsmarken oder dergleichen darstellen, spricht m. E. die schon in der islamischen Urgemeinde herrschende Überzeugung, daß der herabgesandte Qoran ein Urbild des himmlischen sei. Es wäre demnach schwer zu begreifen, daß die ersten Sammler jene Buchstaben

1) Man versteht nicht recht, warum Schwally (S. 40 Anm. 2) in *ممكنات* die Bezeichnung einer einzelnen Sure finden will, da doch das Wort durch Überstreichnung als Gesamtbezeichnung der folgenden Suren gekennzeichnet ist.

zu einem integrierenden Bestandteil des Qorans gemacht hätten, wenn sie lediglich irdische Zufälligkeiten ausdrückten und in keinem inneren Zusammenhang mit den betreffenden Suren stünden. Daß tatsächlich solch ein innerer Zusammenhang besteht, ergibt sich mit größter Wahrscheinlichkeit daraus, daß in 4 (oder 5) Fällen die Buchstaben die sonst üblichen Überschriften vertreten: **ص, يس, طه, ق**. Von diesen Fällen werden wir demnach, um der Bedeutung der Buchstaben auf die Spur zu kommen, ausgehen müssen. Da nun die Überschriften der Suren meist in mehr oder weniger auffälligen Stichwörtern bestehen, die den betreffenden Suren entnommen sind, so werden wir auch in den genannten Fällen Abkürzungen derartiger Stichwörter sehen dürfen. Die Aufgabe ist also, wie man sieht, eng begrenzt und läßt für luftige Kombinationen keinen Raum.

Beginnen wir mit der Sure **يس** (36), so dürfen wir in der Überschrift eine Beziehung auf die geheimnisvolle Persönlichkeit erwarten, die in den Kommentaren von Tabarī und Zamahšarī geradezu als **صاحب يس** bezeichnet wird<sup>1)</sup>. Sie wird mit Vers 19 eingeführt, aber nicht mit Namen genannt, sondern nur mit der **šifa يسقى** (eilend\*) bedacht. Daß dies das gesuchte Stichwort ist und daß **يس** eine Abkürzung von **يسعى** darstellt, steht wohl außer Zweifel.

Für Sure 38 (**ص**) können wir nach Analogie der zahlreichen anderen weiblichen Plurale: **المرسلات** (51), **الذاريات** (57), **العنكبوت** (77), **النارعات** (79), **الاعناب** (100) als Überschrift erwarten das im Vers 30 stehende **الصافات ص**. wäre also eine Abkürzung davon. Daß die Sure **الصافات** unmittelbar vorausgeht, spricht wohl auch für unsere Deutung.

In Sure 50 (**ق**) fällt besonders auf das zweimalige **قال قرينه** (Vers 22 u. 26), wobei mit **قرينه** nach den Kommentaren wahrscheinlich der Teufel gemeint ist. Es liegt also nahe, in **ق** eine Abkürzung von **قرينه** zu sehen.

In Sure 20 (**طه**) begegnet uns der Name eines sonst nirgends genannten heiligen Tales **طوى** (Vers 12). Man darf daher vielleicht **طه** als Abkürzung von **طوى** betrachten. Das **ط** ist möglicherweise ein alter Schreibfehler. Oder sollte damit **طرون** gemeint sein?

1) Es soll Ḥabīb al-Naǧǧār gewesen sein, dessen Grab noch heute in Antiochien verehrt wird. In Wirklichkeit liegt die Legende des in der Apostelgeschichte 11, 37–40 und 21, 10f. genannten Agabus zugrunde.

Jedenfalls kommt dessen Name in keiner anderen Sure so häufig vor (4 mal) wie gerade in dieser.

Sure 68 führt nach dem ersten Wort die Überschrift القلم, aber daneben auch ن. Hätten wir ein Stichwort zu wählen, so könnte es nur مجنون sein, das sozusagen das Thema der Sure bildet und darin dreimal vorkommt. Ich möchte darum den Buchstaben nun als eine spielerische Abkürzung von *mag'nūn* betrachten.

Fragen wir nach den Motiven, die in diesen fünf Fällen zur Abkürzung der Überschrift geführt hätten, so lassen sich naturgemäß nur Vermutungen vorbringen. Daß man das anstößige مجنون durch ein harmloses ن ersetzt hat, wäre wohl begreiflich. Bei يسعى, قرينه und طوى ließe sich denken, daß man das Rätselhafte der Persönlichkeit bzw. der Örtlichkeit durch die nur andeutenden Buchstaben zum Ausdruck bringen wollte. Bei الصافات hat vielleicht das Bestreben, eine Verwechslung mit dem vorausgehenden الصافات zu verhüten, zur Abkürzung geführt.

Sure 68 bildet gewissermaßen den Übergang zu zwei anderen Fällen, wo wir neben der Überschrift eine individuelle Buchstaben-Gruppe finden, es sind das die Suren 42: حم عسق und 19: كهيعص. Im ersteren Fall ist hier nur عسق zu berücksichtigen, da حم mit den übrigen حم-Suren zusammen zu besprechen wäre. Sollen aber كهيعص und عسق Abkürzungen sein, so werden sie wohl nicht ein einzelnes Wort, sondern eine Gruppe von Worten andeuten. Gehen wir Sure 42 unter diesem Gesichtspunkt durch, so finden wir in Vers 16 den bedeutungsvollen Satz: لعل الساعة قريب, als dessen Abkürzung offenbar عسق gelten kann<sup>1)</sup>. In Sure 19 finden wir in Vers 85 die eindrucksvolle Tatsache ausgesprochen, daß die Götzen ihre Anhänger am jüngsten Tage verleugnen werden: كلا كهيعص. Davon scheint كهيعص eine Abkürzung zu sein. Jedenfalls würde Anfang und Schluß genau stimmen, كلا würde عصى bedeuten, كهيعص würde عليهم ضدا das s könnte Abkürzung von هم in عبادتهم sein, ه Abkürzung von

1) Darnach erklärt sich auch die Tatsache, daß Ibn Mas'ūd nur عسق liest; hier ist eben das لعل nicht berücksichtigt. — Die oben gegebene Deutung von عسق wurde übrigens, wie ich nachträglich bei Schwally S. 73 finde, schon von O. Loth im Jahre 1881 vorgeschlagen. Sie konnte aber keinen Eindruck machen, weil seine übrigen Kombinationen, wie Schwally mit Recht bemerkt, alle willkürlich sind.

يكونون. Möglicherweise ist der mittlere Teil der Buchstabengruppe schon frühzeitig durch Abschreiber entstellt worden. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls ist die Übereinstimmung eine so große, daß sie schwerlich auf bloßem Zufall beruhen kann.

War es uns in den bisher behandelten Fällen möglich, die 5 Auflösung der Abkürzungen unmittelbar aus der betreffenden Sure zu entnehmen, so werden wir bei den übrigen Siglen, die durchweg mehreren Suren gemeinsam sind, einen anderen Weg einschlagen müssen. Es wird sich darum handeln, gewisse innere oder äußere Beziehungen zwischen diesen Suren zu finden, auf Grund 10 deren ihnen die Buchstaben vorgesetzt wurden, und es liegt auf der Hand, daß die Deutung hier nicht den gleichen Grad der Sicherheit erreichen kann wie in den vorausgegangenen Fällen. Es soll hier auch nicht in eine Erörterung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten eingetreten, sondern nur die Richtung angedeutet 15 werden, in der wir vielleicht mit einiger Aussicht auf Erfolg suchen dürfen. Eine innere Beziehung läßt sich, soviel ich sehe, am leichtesten bei den طواسين-Suren (26: طسم, 27: طس, 28: طسم) auffinden, und zwar besteht sie darin, daß alle drei mit der Moses- 20 geschichte beginnen. Da nun die dem Moses zu teil gewordene Gotteserscheinung auf dem Berg Sinai einen besonders tiefen Eindruck auf Muhammed gemacht zu haben scheint, so könnte man vermuten, daß in طور سينين (Sure 95) stecke und in موسى eine solche von موسى. Die Richtigkeit dieser 25 Deutung läßt sich natürlich nicht beweisen, aber sie schwebt wenigstens im Gegensatz zu den sonst gegebenen nicht völlig in der Luft.

Wenn wir uns an den schon oben angeführten Vers 15 27 erinnern: „Und wir haben zu dir gebracht sieben von den maṭanī und den gewaltigen Qoran“, so werden wir annehmen dürfen, daß man schon sehr früh die Frage gestellt hat, was unter den sieben 30 al-maṭanī zu verstehen sei. Hat man sie — ob mit Recht oder Unrecht — als Suren gedeutet, so lag es nahe, daß man die betreffenden Suren auch äußerlich gekennzeichnet und ihnen الم vorgesetzt hat. Es wären dies die Suren 2, 3, 29, 30, 31, 32; als 35 siebente käme vielleicht Sure 7: الم in Betracht<sup>1)</sup> oder Sure 13: الم, falls das م hier nicht auf einem Fehler beruht, da sie mitten unter die الم-Suren eingereiht ist. الم wäre in الم ص zu zerlegen und ähnlich wie حم عسق zu beurteilen. Aber auch hier läßt sich gar nichts beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen.

Was schließlich noch حم und الم anlangt, so sind die Er- 40 klärungsmöglichkeiten dafür jedenfalls durch die obigen Aus-

1) Daß Sure 7 von 3 getrennt ist, spricht natürlich wieder gegen eine solche Zusammengehörigkeit.

führungen enger begrenzt worden. Ich möchte mit neuen Vermutungen ganz zurückhalten, aber darauf hinweisen, daß حم auch خم oder جم darstellen kann, so daß man es als Abkürzung von جهنم oder جحيم fassen dürfte, falls innere Gründe dafür sprechen sollten<sup>1)</sup>. Für الرحمن liegt immer noch die Deutung ام nächsten; ob man es auch als ام fassen und dann ابراهيم dahinter suchen darf, müßten die Kenner der arabischen Palaeographie entscheiden.

Nachtrag. Herr Prof. Stumme weist mich auf die Möglichkeit hin, daß Muhammed von dem bei den Juden so üblichen Wortabbkürzen  
 10 irgendwie (Schreibstube? Friedhof?) Kunde erhalten und diese Praxis habe nachahmen lassen. Ich halte diese Vermutung nicht nur für ganz ansprechend, sondern es ließe sich, wie ich glaube, mit deren Hilfe auch einigermaßen begreiflich machen, warum die Buchstaben fast nur in der ersten Hälfte der Suren sich finden und warum sie bei den späteren  
 16 medizinischen Suren wieder ganz fehlen. Legen wir nämlich die von Nöldeke aufgestellte Chronologie der Suren zu grunde, so ergibt sich folgendes:

1. Unter den 48 Suren der ersten mekkanischen Periode, die wegen ihres geringeren Umfangs durchweg hohe Nummern (über 50) tragen,  
 20 findet sich nur eine mit Sigle, nämlich 68 (ق).

2. Von den 21 Suren der zweiten mekkanischen Periode sind es 10, also fast die Hälfte: 15 (الر), 19 (كهيعص), 20 (طه), 26 (طسم), 27 (طس), 36 (يس), 38 (ص), 43 und 44 (حم), 50 (ق).

3. Von den 21 Suren der dritten mekkanischen Periode sind es  
 25 16, also über zwei Drittel: 7 (المص), 10. 11. 12. 14 (الر), 18 (الر), 28 (الر), 29. 30. 31. 32 (الم), 40. 41. 45. 46 (حم), 42 (حم عسق). Dazu wäre nach oben S. 11 noch 39 zu stellen.

4. Von den 24 medizinischen Suren tragen nur 2 und 8 Buchstaben: الم.

20 Wenn wir diese Verhältnisse auf grund der angegebenen Vermutung ausdeuten wollen, so wäre anzunehmen, daß dem Propheten erst am Ende seiner eigentlich enthusiastischen Periode die jüdische Praxis der Abkürzungen bekannt geworden sei und daß er sie während seiner weiteren mekkanischen Zeit in steigendem Maße nachgeahmt habe, also um die  
 25 selbe Zeit, da er mit Vorliebe biblische Stoffe verwertete. Nachdem er sich später in Medina mit den Juden entzweit, hätte er die Praxis wieder aufgegeben.

Es scheint mir aber nicht notwendig, in allen Fällen eine Gleichzeitigkeit zwischen der Abfassung oder Redaktion der Suren und ihrer  
 40 Siglierung anzunehmen, sondern es wäre ebensogut denkbar, daß einer Sure erst später die Buchstaben vorgesetzt oder daß eine Reihe bereits vorhandener Suren nachträglich durch gemeinsame Siglen zu einem Corpus zusammengefaßt worden seien. Zur Klärung dieser Fragen sind weitere Spezialuntersuchungen erforderlich.

1) Tatsächlich kommen die Bezeichnungen für Hölle (جهنم, جحيم, النار) in den حم-Suren (39—46), allerdings auch in den beiden unmittelbar vorhergehenden 37 und 38, besonders häufig vor. Während diese 10 Suren nur etwa ein Zehntel des ganzen Quran ausmachen, enthalten sie den vierten Teil der genannten Höllebezeichnungen. Diese stehen also hier 2½ mal so oft als nach dem Durchschnitt zu erwarten wäre.

## Bemerkungen zu den neuen Harari-Texten.

Von

Eino Littmann.

C. Conti Rossini hat seinen vielen Verdiensten um die Kenntnis der Geschichte, Literatur und der Sprachen Abessinians ein neues Verdienst hinzugefügt, indem er die in den nachgelassenen Papieren von C. Mondon-Vidailhet enthaltenen Harari-Texte der Wissenschaft zugänglich machte; er hat sie unter dem Titel *Testi in lingua harari* in der *Rivista degli Studi Orientali* Vol. VIII, S. 401 ff. herausgegeben und ins Italienische übersetzt. Dies Verdienst ist um so größer, als Herr Conti Rossini durch sein Amt als direttore generale del Tesoro nur wenig Zeit für wissenschaftliche Arbeit übrig hat und das Manuskript, das ihm zur Verfügung stand, nach seiner Mitteilung malissimo scritto war. Wenn man von der Übersetzung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, das Mondon-Vidailhet in seiner Skizze *La langue harari et les dialectes éthiopiens du Gouraghè*, Paris 1902, S. 71—75 herausgab, absieht, so haben wir hier die ersten zusammenhängenden mit äthiopischen Lettern geschriebenen Harari-Texte; diese sind aber bedeutend wichtiger als jenes Gleichnis, da sie Originaltexte, keine Übersetzung aus dem Amharischen sind. Sie enthalten zwar viele Mängel, auf die Conti Rossini auch gebührend aufmerksam macht. Gerade darum, und auch, weil die Harari-Sprache noch so wenig bekannt ist, verdienen sie ein sorgfältiges Studium seitens der Fachgelehrten. Der Erleichterung und Förderung dieses Studiums sollen die folgenden Zeilen dienen.

Der erste Schritt zur wissenschaftlichen Erfassung jener eigentümlichen und in mancherlei Hinsicht recht wichtigen Sprache wurde im Jahre 1869 von Praetorius getan in seinem Aufsatz „Über die Sprache von Harar“, in dieser *Zeitschrift* Bd. 23, S. 453—472; ihm stand damals nur sehr dürftiges Material zur Verfügung, innerhalb dessen aber die Mitteilungen des mutigen Reisenden und Forschers R. Burton bis heute ihren Wert behalten.

In einem der nächsten Hefte der *Zeitschrift für Assyriologie* soll ein Aufsatz von mir über „Die Partikel *ma* im Harari“ erscheinen; auf diesen Aufsatz habe ich hier gelegentlich zu verweisen, und führe ihn unter der Sigle *Lma* an. Andere Abkürzungen sind:



CR = Conti Rossini. — MV = Mondon-Vidailbet.

Bu = Burton, *First Footsteps in East-Africa*, London 1856.

PH = Paulitschke, *Harar*, Leipzig 1888.

PB = Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Anthropologie der Somäl, Galla und Harari*, Leipzig 1888.

RB = Robecchi Bricchetti, *Nell' Harar*, Milano 1896.

Ich zitiere die Texte Conti Rossini's nach den einzelnen Abschnitten und ihren Zeilen. Von vornherein sei auch hier darauf aufmerksam gemacht, daß die Orthographie der Texte CR sehr im  
 10 Argen liegt. Das ist bei einem ersten Versuche, diese Sprache schriftlich zu fixieren, nicht verwunderlich, zumal nicht ein europäischer, phonetisch geschulter Gelehrter diese Aufzeichnung gemacht hat, sondern ein Eingeborener, der die ihm bekannte amharische Schreibweise auf seine Muttersprache übertrug und dabei, wie es  
 15 auch bei den Anfängen mancher Schriftsprachen vorgekommen ist, nicht sehr konsequent verfuhr. Diese Inkonsequenz bezieht sich in unserem Falle hauptsächlich auf die Schreibung der langen und kurzen Vokale und auf die Wiedergabe der Gutturalen (d. h. Laryngale ' , ' , *h* und velares *h*); das ist aus dem Amharischen ohne  
 20 Weiteres verständlich. Aber während im Amharischen *u*, *h*, *ʔ* gleichermaßen wie *h* gesprochen werden und auch *h* und *u* für einander eintreten, muß angenommen werden, daß es im Harari noch alle drei Laute *h*, *h* und *h* gibt. Das *h* ist durch Bu und durch arabische Umschriften in der Paulitschke'schen Liederhandschrift (vgl. Lma, Nr. 49) ausdrücklich bezeugt; *h* findet sich als  
 25 *h* häufig bei CR und MV, aber auch als *kh*, *ch* in den Umschriften bei Bu, PH, PB und RB. Wahrscheinlich hat das Harari hier den Lautbestand des Tigriña; d. h. altes *u* bleibt *h*, altes *h* und *ʔ* erscheinen als *h*, dagegen tritt *h* neu auf als spirantisirtes *h* und  
 30 in arabischen Lehnwörtern. Wenn altes *h* und *h* als *h* oder sogar als ' erscheinen (Lma, Nr. 18), so liegen amharische Lehnwörter oder amharisch gesprochene Lehnwörter aus dem Ge'ez (Kirchensprache) vor. Das ' wird auch durch Bu und die Liederhandschrift bezeugt. In den europäischen Umschriften erscheint es nur ganz  
 35 gelegentlich bei Bu und PB. Bei MV und CR herrscht große Unsicherheit über *h* und *o*; manchmal wird ' nach amharischer Weise durch *o* bezeichnet.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier jedes einzelne Wort bei CR, in dem m. E. ein Vokal oder ein Guttural besser anders  
 40 zu schreiben wäre, anführen würde. Ich beschränke mich darauf, Schreibfehler oder Druckfehler der Nicht-Gutturalen anzugeben und Verbesserungs- oder Ergänzungsvorschläge zur Übersetzung und zum Verständnis der Texte zu machen. Gelegentlich solcher Vorschläge werden dann auch die Gutturalen und die Vokale in der nach meinem  
 45 Dafürhalten richtigeren Gestalt gegeben. Ein großer Mangel ist das Fehlen eines Zeichens für kurzes *u* in der äthiopischen Schrift. Kurzes *i* läßt sich leicht durch den sechsten Vokal, den man wohl

am besten durch *ə* umschreibt, bezeichnen. Ob man kurzes *u* mit dem zweiten oder sechsten Vokal schreiben soll, ist schwer zu entscheiden. Vielleicht ist der sechste doch vorzuziehen, zumal wenn *u* in der Nähe eines langen *u* steht (**ቅተላ** = *qutäl*), weil dann eine Art Vokalharmonie eintritt.

1-3 **አግር: ኑር: አፍተላቤ: ጊጽ: እግር: ኑር: ደዊት: ልጁ: ዘመንሉ: ዝፔኸለ: ኸነ** = CR faßt **ሉ** hier in der Bedeutung „in, nach“ und übersetzt **ዝፔኸለ: ኸነ** „der es baute, war er“. Ich glaube, eine glattere Übersetzung ergibt sich, wenn man **ሉ** hier in seiner anderen Bedeutung „von“ faßt und **ዝ[ተ]ፔኸለ** als Passiv liest. Dann 10 vermeidet man den Wechsel im Numerus der beiden Verba und hat **ጊጽ** als Nominativ; man hätte sonst eher **ጊዩ** (Akkus.) hier erwartet wie 7 s und 8 as oder **ጊዩው** wie 7 s. So wäre zu übersetzen „Emir Nür kam von Aftal (d. i. Zaila), und dann geschah es, daß Harar in des Emirs Nür, des Sohnes Davids, Zeit erbaut wurde“. 15 Daß Harar in der Zeit des Emirs Nür (2. Hälfte des 16. Jahrh.) neuerbaut wurde, wird mehrfach überliefert. Nür wird auch als Sohn des Muḡāhid bezeichnet; PH, S. 224. Hier ist er der Sohn David's; und zwar wird letzterem Namen die christlich-abessinische Form gegeben (**ደዊት**, besser **ዳዊት**), während in 3 s die arabisch- 20 islamische Form **ደውድ** (besser **ዳውድ**) steht. — Die Postposition **ሉ** kann, wie im Minäo-Sabäischen, die Bedeutung „in“ (**ኃ**) sowohl wie die Bedeutung „von“ (**ገጋ**) haben; sie steht ferner beim Komparativ und ist öfters durch „gegen“ zu übersetzen, wie das amhar. **ብ**. An Umschriften finden sich *ba*, *be* und *bi* bei PB, *bay* (d. i. *bē*) 25 und *be* bei Bu; *be* bei RB. Sie kann gelegentlich auch die Richtung bedeuten, wie z. B. CR 7 4; und so wäre grammatisch gegen die Übersetzung CR's nichts einzuwenden, aber die oben gegebene Erklärung ist sachlich wahrscheinlicher. — **ፔኸለ** (Ge'ez **ተከለ**) wird vom Bauen von Häusern, Städten und Festungen gebraucht; vgl. 30 noch CR 4 9. 12. 5 4. 8, ebenso *čecheli gar* „ein Haus bauen“ bei PB (d. i. **ፔኸለ: ገር** „baue ein Haus“, mit *-i* im Auslaut, vgl. Lma, Nr. 38); daneben kommt auch noch die ursprüngliche Bedeutung „einpflanzen“ vor, vgl. *macekal*, d. i. **መፔከለ** oder **መፔኸለ**, RB „costruire“ und „implantare“. 35

1 s-6 **ዘአደርቤው: አታደቤ: ሆፍ: ባዮው: አለ: ጊዩ: ግርገለ**. Hier ist in **አታደቤ** wiederum **ሉ** = „von ... weg“, während in dem ersten Worte **ሉ** = „in“ ist. Also „von dem Orte, an dem er lagerte, erhob er sich und ging dann nach Harar zurück“. Vgl. Lma, Nr. 2. Statt **አደር** (Ge'ez **ገደር**) steht sonst **ሀደር** CR 1 s. 9 28; vgl. *heder*, 40 *hedero*, *hadarkhū* bei Bu. Wahrscheinlich ist im Harari **አደር** zu schreiben, wie im Tigriña (nach genauerer Schreibweise); **አደር** ist ein Amharismus. Das Relativpronomen lautet **ዝ**; hier ist der Vokal *-a* in **ዝ** durch das folgende **አ** hervorgerufen.

1 9-11 **አተ: ጫተው: እገናኸው: ሀጢው: ዝዝጸለኸ: ሰለ: ከርሲዙ: ቀደደው: አዲጀለኝ: ባዮ: አብዳላ** = Statt **ቀደደው** lies **ቅደደው**; vgl. Lma, Nr. 35. — CR übersetzt zweifelnd „questo ciùl ho piantato“:

- doch ich kann in **አገናኸው** weder der Form noch der Bedeutung nach einen solchen Sinn erkennen. Hier findet eine symbolische Handlung statt, wie z. B. auch CR 9 vff.; aber ihre eigentliche Bedeutung ist mir unbekannt. In **አገናኸው** kann ich nur eine
- 5 Imperfektform erkennen, und zwar die 1. Pers. Sing. des zusammengesetzten Imperfekts, dann ist **ው** entweder gedankenlos nach dem vorhergehenden **ው** wiederholt oder als **ው** „und“, das öfters enklitisch an das vorhergehende Wort angehängt wird (CR 2 11. 2 13. 4 1. 5 1 u. 8.), zu erklären. **አገናኸ** möchte ich dann zu **አገናኸ**
- 10 „ich werfe“ verbessern; vgl. *ghinba*; *ginyä* Bu „throw“, *gii* „werfen“; abschießen; stoßen“ PB, Infin. *maggāa* „gittare“ RB. Der Stamm lautet demnach **ገገ** (vgl. Ge'ez **ገገ**). Danach wirft Abdäl wohl ein Kät-Blatt oder einen Kät-Zweig hin oder spuckt gekaute Kät-Blätter aus. — **አተ** wird bei Bu *itta* umschrieben und „she“ über-
- 15 setzt; MV S. 26 gibt die Form als Fem. des Demonstrativ-Pronomens „diese“; PB hat *itā* „sie“. Als Personalpronomen „sie“ 3. fem. Sing. dient sonst *asē* oder (arab.) *hāa*; vgl. Lma, Nr. 20. Vielleicht hängt **አተ** mit dem gleichbedeutenden Somali-Worte *ta* zusammen. — Der Satz wäre zu übersetzen: „Dies (Stück) Kät werfe ich hin, und
- 20 wenn (**ሐሐ** = *ሐሐ*) du den Kaiser (**ሀሐ** = *ሐሐ*) getötet hast, zerschneide seinen Leib und dann bring ihn mir!“ sagte Abdäl.

- 1 13 **አግር፡ኑር፡ዘመንሌ፡ጎሆ፡የሾ፡አላና** „In des Emirs Nūr Zeit machte man kein Hirsebier“. — Zu **ጎሆ** vgl. Lma, Nr. 3. — CR setzt ein Fragezeichen hinter **የሾ**. Ich würde eher **የሾ፡**
- 25 oder **የሾ፡** erwarten, also Imperf. 3. Pers. Plur. mit dem **፡** der Negation, das beim zusammengesetzten Impf. vor das Hilfsverb tritt. Der Vokal der 1. Silbe des Impf. von **አሽ** „machen“ (vielleicht unverwandt mit **ገገ**) schwankt nach den Gewährsmännern zwischen *a*, *ā* und *ū*; auslautend *ū* und *ō* wechseln bei CR und MV oft
- 30 ohne ersichtlichen Grund. Leider gehen bei MV die Formen des Indikativs Impf. und des Jussivs bei bilitteralen Verben so durcheinander, daß ich keine feste Regel aufstellen kann. Von **አሽ** gibt MV S. 53 f. **የሽ** für beide Modi an, aber *yāš* ist bei PB mehrfach und bei RB zweimal (s. v. „benefattore“ und „rivenditore“) belegt.
- 35 Vielleicht unterschieden **የሽ** und **የሽ** sich ursprünglich wie Indikativ und Jussiv und sind dann gleichbedeutend geworden.

1 16 Statt **ሐፋው** lies **ሐፋው** „trink und dann...“; vgl. Lma, Nr. 36.

1 17 Statt **ሐፋው** lies **ሐፋው** „er trank und dann...“; vgl. Lma, Nr. 3.

- 40 2 2.3 Da CR 8 2. 11. 9: **አፋት** und **አፋት** durch „Schoa“ übersetzt ist, steht **አፋት** hier wohl auch in der gleichen Bedeutung.
- 2 10 Statt **ገፋተኸ** lies **ገፋተኸ** „dein Herr“. Bu gibt *goitā* „god“ mit langem *ā*; auch im Tīsa hat das Wort ein langes *ā* im Auslaut. Wenn kein Suffix folgt, kann das lange *ā* des Auslauts aller-
- 45 dings verkürzt werden.

2 11 Statt **ኢነበሙ** „er erschrak und dann...“ besser **ኢ**. Vgl. Lma, Nr. 4.

2 13 **ጸጵ** „sie kam“ ist wohl fehlerhafte Schreibung für **ጸጵጵ**.  
Über das Verbum vgl. Lma, Nr. 5.

2 14 **የደሙ** wird von CR als amharisch aufgefaßt „del suo sangue“.  
Besser **የደሙ** „jenes Blut“ (Akk.) als Harari-Form; vgl. Lma, Nr. 20.

2 14-17: **ፈረክ: አሌጢባ ለእግዮ: አሀመድ: ኩት: ካንቲሙ: አስከራ  
ቸው: አገበአተዮ: አገበአተዮግ: አሚርክ: ሞተ: ባተዮ** „Sie ließ [Leute]  
mit dem Pferde gehen. Indem sie wie der Imam Ahmad war, ver-  
sammelte(?) sie seine Soldaten; nachdem sie sie versammelt hatte,  
sprach sie zu ihnen: „Euer Emir ist tot!“ — Die Schreibung  
**ፈረክ** wechselt mit **ፈረክ** MV S. 13, 15. Die Umschriften bei Bu. 10  
PB, haben stets *faras*, wenn das Wort ohne Endung steht. Bei  
Antritt von vokalischen Endungen pflegt das *s* stimmhaft zu werden;  
vgl. MV S. 13, 15, Bu S. 519. — **አሌጢባ** ist in *alē-ti-bā* zu zer-  
legen; über *-ti* vgl. Lma, Nr. 19. Zur Etymologie von **ሌጢ** vgl.  
Lma, Nr. 22; zur Erklärung des folgenden Satzes s. Lma, Nr. 21. 15

3 1 Statt **አሚራት** lies **አሚራት** „die Emire“. **አሚራት: ስምዝዬ**  
würde wörtlich heißen „der Name der Emire“; gemeint ist natür-  
lich „die Namen der Emire“. Aber es scheint zu genügen, daß der  
Pluralbegriff durch **አሚራት** und **ዝዬ** (Suff. 3. Pers. Plur., wechselt  
mit **ዝዮ**) ausgedrückt wird; ähnliches kommt im Türkischen vor. 20

3 1-2 **ጌዩ: ደችቤ: ዝነገላች: ሀያች: ንተዩ** „die im Gebiete von  
Harar herrschten, sind diese“. Auffällig ist die nominale Endung  
*-āč* am Verbum; nach allen Analogien aus anderen semitischen  
Sprachen würde man hier im Harari **ዝነገሉ** mit verbaler Plural-  
endung erwarten. Aber wir sind schon durch das Amharische daran 25  
gewöhnt, daß ein Relativsatz substantiviert wird, freilich nicht in  
dem Maße wie hier, daß statt der Verbalendung eine Nominalendung  
eintritt. Über die weiteren Zusammenhänge, in die diese merk-  
würdige sprachliche Erscheinung zu stellen ist, vergleiche man  
H. Jacobi, *Compositum und Nebensatz*, Bonn 1897, besonders 30  
S. 26 ff. Andere Beispiele aus dem Harari sind **ምዩ: ይመለከላችሉ:**  
... **አሀድ: ረጥሉ: ረጥር: ይሰጡዮ: ናር: ፊባ: ያፋዝላችሉ: ከአት: ከአት:  
ቀርኺ: ይሰጡዮ: ናር** CR 4 10-12 „denen, die Wasser füllten, gab er  
ein Pfund Datteln; denen, die Lehm zubereiteten, gab er je zwei  
Thaler“; *abôčäčü chäin zitajäčü metuachäbi jímäch tífuchäl* PB 35  
S. 94<sup>a</sup>, d. i. **አባቻች: ካዩን: ዝተያቹ: መትወኸብሉ: ይመለከቱላ** „die  
Männer (Akk.), die betrügerisch sind (Akk.) beim Handel, die schlägt  
man“; *usuäč jégassizitajäč malbäk jagañejahäl* PB 94<sup>b</sup>, d. i. **አሱ  
አች: ዩገሊ: ዝተያች: መለበቅ (... ከ): የጥፋላ** „die Leute (Nom.), die  
schlecht sind (Nom.), trifft Strafe“. (Zur Erklärung nur Folgendes: 40  
**ታ** ist Abkürzung oder Nebenform für **ንታ**, bezw. **አንታ** „er ist“;  
davon lautet der regelrechte Plural **ተዮ**, vgl. MV, S. 33, hier im  
substantivierten Relativsatze jedoch **ተያች**. — **የገሊ** (*yagässi*) ist  
das gewöhnliche Wort für „schlecht, schlimm“; es ist aus dem  
Somali *yagydäsi*, Reinisch, *Wörterbuch* S. 389 „Gegenstand, 45  
welcher ekelerregend wirkt“ entlehnt. — **አሱሊ** „Mann“ ist aus Ge‘ez  
**ሰብሊ** durch Vorschlag von **ሊ**, wie auch in *‘ürūs* „Kopf“, *‘üsälä*  
„Dorn“ شوك u. a. m., und durch Vokalisierung des *ḥ* (*ḥ*) gebildet.

— Die Wurzel *labaka* (*labaga*) kann ich nur noch durch *libak* „strafen“ PB s. v. belegen. Es bleibt zweifelhaft, ob *h* oder *φ* anzusetzen ist. Nach dem Arabischen wäre *k* wahrscheinlicher, nach dem Amharischen jedoch *g*. Neben diesen Relativsätzen stehen aber auch solche mit verbaler Pluralendung; vgl. CR 6 15. S. 22. Und MV gibt S. 41 als negatives Relativpartizip im Plural *ገለገሉ*, eine Form, die m. E. noch der Bestätigung bedarf. Jedenfalls bedarf die ganze Frage noch einer eingehenderen Untersuchung auf Grund umfangreicheren und genaueren Materials. Dabei wird sich wohl herausstellen, daß die Substantivierung nur unter bestimmten Bedingungen stattfindet und daß dieser Sprachtyp ein Herabsinken in eine primitivere Stufe der Sprachentwicklung bedeutet, da ja das ältere abessinische Semitisch bereits den vollentwickelten verbalen Relativsatz mit Relativpronomen hatte.

3 ff. Hier werden die Emire von Harar mit genauer Angabe ihrer Regierungsdauer aufgeführt. Dabei wäre einiges über die Monatsnamen zu bemerken. Die Harariner haben als Muslime selbstverständlich die islamische Zeitrechnung und das islamische Jahr; dabei haben sie aber die Monate mehrfach umbenannt. Es tut mir leid, daß ich bei meinem Artikel „Über die Ehrennamen und Neubennungen der islamischen Monate“ (*Islam* Bd. 8, S. 228 ff.) diese Harari-Namen übersehen habe. Bu S. 535 beginnt das Jahr regelrecht mit *ashûrâ*<sup>1)</sup> (*meharram*) und hat dann die islamischen Namen mit Ausnahme der vier *Maulûd*, die bei den Hararinern die Monate 3—6 darstellen, also die beiden Rabi' und die beiden Gumâd. PB beginnt das Jahr mit *soumân*<sup>2)</sup>, dem Fastenmonat, und hat im Allgemeinen dieselben Monatsnamen wie Bu, nur in etwas weniger genauer Form; aber für den letzten Monat, der dem *Ša'bân* entsprechen würde, hat er den Namen *sûti warhi*, der als *ሥቲ* auch bei CR 3 s. 16 vorkommt. M. E. ist sicher *sûti* (*ሥቲ*) zu lesen, also der 8. Monat (von *ሥቲ* „acht“, das als *sût*, bzw. *sot* bei allen Gewährsmännern verschiedentlich belegt ist); gerade dadurch wird auch bewiesen, daß die Zählung bei Paulitschke, wenn sie überhaupt richtig ist, erst eine sehr späte Neuerung ist. Die vier *Maulûd* (Bu *harad maulûd* including the two Rabi'a and the two Jamâdi) müssen natürlich durch Beinamen unterschieden werden, da sonst zu große Unklarheiten entstehen würden; *maulûd* schlechthin könnte wohl nur der Geburtsmonat des Propheten sein, also Rabi' I., der bei den Türken *büyük mevlûd* „der große Geburtsmonat“ heißt, oder es müßte für beide Rabi' stehen, die dann nicht als I. und II. unterschieden würden. Letzteres scheint CR 5 9—10; 9 s. 12 der Fall zu sein. Nun hat zwar PB einmal für seinen 8. Monat (das wäre der 2. *Maulûd*) *hamân maulûd* und ein ander Mal für seinen 10. Monat (das wäre der 4. *Maulûd*) *maulûd kamân*;

1) Auch die Türken gebrauchen 'Ashûre für Muharrem; vgl. *Islam* 8, S. 234.

2) Über *Sôm* = *Ramaḍân* vgl. *Islam* 8, S. 235.

über beide Ausdrücke gehen sicher auf seinen arabisch sprechenden Dolmetscher zurück, der sagen wollte, daß der betreffende Monat ebenfalls (*kamān*) Maulūd<sup>a</sup> heiße. Etwas weiter kommen wir durch die Bezeichnungen **ሃጂ:መውሉድ** CR 3 s. 12 und **አትሪ:መውሉድ** CR 3 s., die jedoch leider nicht erklärt sind. M. E. muß **ሃጂ:መ**<sup>5</sup> heißen „früherer M.“, und **አትሪ:መ**<sup>6</sup> „späterer M.“<sup>7</sup>; vgl. *nadi* bei Bu „in early part of“, *nādigir* PB „einst“, ein Wort, das vielleicht mit Tāa **ሂድሊ** „vorwärts treiben“ (= Tē **ሂድሊ** „schicken“) zusammenhängt, während ein Zusammenhang mit *wundah* „before“ Salt, *A Voyage to Abyssinia*, App. I, S. X unwahrscheinlich ist; **አትሪ**<sup>10</sup> erklärt sich leicht als Kontraktion von **አትሃሪ** CR 4 s. „darauf, danach“, *athari* RB „dopo“, futuro<sup>a</sup> (eigentlich \***አትሐሐሪ** Part. AT: oder = \***አሐሐሪ** Part. T: von \***ሐሐሪ** 𐩧𐩢𐩨). Es kommen folgende Daten in Betracht: 1. Emir ‘Alī b. Dāūd (**አሊ:ደውድ:ልጅ**) kommt zur Regierung am Freitag, den 22. **አትሪ:መውሉድ** 1047; 2. Hāšim (**ሃሽም**) am Donnerstag, den 22. **ሃጂ:መውሉድ** 1073; 3. Hāmid (**ሃሚድ**) Sonnabend-Nacht, den 4. **ሃጂ:መውሉድ** 1146. Nach den Angaben bei Basset, *Chronologie des rois de Harar (Journ. Asiat.* 1914) S. 250 f. erhalten wir für diese Emire folgende Daten: 1. Freitag, 25. Ġumādā I., 1047; 2. Freitag, 12. Rabī‘ II. (bezw. 11. Rabī‘ I.) 1073; 3. Sonnabend, 3. Rabī‘ I., 1146. Daraus können wir vorläufig nicht mehr schließen, als daß **ሃጂ:መ**<sup>8</sup> einer der beiden Rabī‘, **አትሪ:መ**<sup>9</sup> einer der beiden Ġumādā ist. Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß CR 3 s. 11 der Monatsname **አረረ** vorkommt; nach PB S. 76 und s. v. *arāfa* ist dies der Name des 4. Monats,<sup>15</sup> „in welchem ein *id gedir* (großes Fest [d. i. **ዒድ:ግዲር**]) stattfindet“, aber S. 78<sup>b</sup> sagt er, daß die Mädchen von Harar im Soumān eine ganze Woche hindurch das Fest der *arāfa* feierten. Mit **አረረ** bezw. **ዐረረ**. (vgl. meine *Publ. Princet. Exped. to Abyssinia* I, S. 150) ist natürlich der Monat Du ‘l-Ḥiğga gemeint, da an seinem 9. Tage<sup>10</sup> die berühmte Predigt auf dem Berge ‘Arafāt gehalten wird. Wir hätten also folgende Monatsnamen nach den vorliegenden Quellen, wobei ich das Jahr wie Bu mit dem Muharram beginne: 1. **ዐቡሪ:** oder **ምሐረም**<sup>11</sup>; 2. **ሰረር:** oder **ሰረር:ወርሐ**<sup>12</sup>; 3. und 4. **ሃጂ:መውሉድ**<sup>13</sup>; 5. und 6. **አትሪ:መውሉድ**<sup>14</sup>; 7. **ረጀብ**; 8. **ሸዐን**<sup>15</sup>: oder **ሱቲ**<sup>16</sup>; 9. **ወርሐ**<sup>17</sup>; 10. **ረመዳን**<sup>18</sup>: bezw. **ረመዳን** oder **ሶማን**<sup>19</sup>; 11. **ሸዋላ**<sup>20</sup>: bezw. **ሹዋላ**<sup>21</sup>; 12. **ዙላላ** oder **ዐረረ**. Von diesen Namen sind bei CR in äthiopischen Buchstaben belegt: 1. wohl in **አቡሪ** s. u. zu 6<sup>12</sup>; 2. **ሰረር:ወርሐ** 3<sup>13</sup>; 3.—6. **ሃጂ** und **አትሪ:መውሉድ** s. o.; 8. **ሱቲ**: **ወርሐ** 3 s. 15 (s. o.); 9. **ረመዳን** 3<sup>16</sup>; 10. **ሹዋላ:ወርሐ** 4<sup>17</sup> 3 s.; 12. **አረረ:ወርሐ** s. o.

4<sup>18</sup> Statt **ዘኸነ** lies **ዝኸነ** „was geschah“. Das Verbum für „sein, werden“ heißt sonst stets *hāna*; diese durch das Arabische beeinflusste Vokalisation der Verba med. *y* findet sich sonst bisher nur noch bei *hāra* „gehen“ und *nāra* (aus *ነበረ*) „sein“, vgl. Lma, Nr. 21.<sup>15</sup>

1) Vgl. türkisch *İlk mevlud* und Son m., *İslam* 3, S. 234.

4 : Zu ለራዝ : የለብሰሙ : ምድ : ይመሉኛር vgl. Lma, Nr. 84.

- 4 : ለርገታም : ለራዝ : ዝሰጠው : ብላይ : አለዩዘው : ይገድሉ : ኛ ም  
 Statt ብላይ ist wohl አለዩ zu lesen. Nach CR 9 16 bedeutet ብላይ „invero“; das könnte auf arab. *بلى* zurückgehn. Sonst ist ብላይ  
 5 im Harari die gewöhnliche Postposition für „ohne, außer“, arab. *بلا*,  
 vgl. *bilay* Bu s. v. „without reason, without hope“, *bilaj* RB s. v.  
 „senza“, *esim bilaj* PB „barfuß“ (d. i. እጅን : ብላይ „ohne Schuhe“);  
*alla bilai waklei lumelanam nabbilai sciafimu elanam* RB in  
*Rendiconti* 1892, S. 257, d. i. አላህ : ብላይ : ወኪሉም : አለነም : ነቢ :  
 10 ብላይ : ሸረዑም : አለነም „außer Allah haben wir keinen Sachwalter;  
 außer dem Propheten haben wir keinen Fürsprech“. Mit diesen  
 Bedeutungen von ብላይ läßt sich die Stelle nicht erklären. Ich  
 glaube daher አለዩ : አለዩዘ wörtlich „der andre seinen andern“ in  
 der Bedeutung „einander“ annehmen zu dürfen. አለዩ „anderer“  
 15 ist verschiedentlich bei MV, Bu, RB und PB belegt; das reziproke  
 Verhältnis wird bei MV, S. 65 durch እዞ : እዚአንብ ausgedrückt,  
 doch dies scheint mir nur eine mechanische Wiedergabe von amhar.  
 እርሱ : በርሳቸው zu sein. Die Stelle ist am besten zu übersetzen  
 „und die Galla, denen er Kleidung gegeben hatte, erschlugen einander“  
 20 (d. h. im Streite um die Kleider). Zur Endung von ይገድሉ vgl.  
 Lma, Nr. 19, 31, 38. Zu den Dingen, um die es sich hier handelt,  
 bietet Bu hübsche Parallelen; S. 380 heißt es: „Up to the city  
 gates (d. i. von Harar) the country is peopled by the Gallas. This  
 25 unruly race requires to be propitiated by presents of cloth; as  
 many as 600 Tobes (d. i. ein in Ostafrika von Europäern und  
 Arabern gebrauchtes Wort für die abessinische „Toga“, amhar. *sammā*)  
 are annually distributed amongst them by the Amir“, und S. 455  
 heißt es, daß die Somali, die Burton's Expedition überfallen und  
 beraubt hatten, „fought over pieces of cloth, which they tore with  
 30 hand and dagger, whilst the disappointed, vociferating with rage,  
 struck at one another and brandished their spears“.

4 : ዲሽመ „er kam und dann“ ist wohl nachlässige Sprech-  
 oder Schreibweise für ዲጅመ; vielleicht ist *diša-ma* gemeint.

- 4 : Statt ለርገታቸው lies ለርገታቸው (Akk.), vgl. ለርገታቸውም  
 35 5 4-6 „und die Galla“ (Akk.). Als Zeichen des determinierten, teil-  
 weise auch des indeterminierten Akkusativs dient -ህ; diesem folgt  
 in den Texten bei OR meist noch ein ወ.

4 : Statt ባዩመ besser ባዩመ; vgl. Lma, Nr. 6.

- 4 : ቀርሺ übersetzt CR mit „piastre“. Das läge ja nach am-  
 40 harischen Sprachgebrauche (ግርሽ, bezw. ቀርሽ) und dem arab. غرش  
 bezw. قرش am nächsten. Aber 4 21 gibt CR es durch „talleri“  
 wieder und alle anderen Gewährsmänner geben dieselbe Bedeutung,  
 vgl. *karshi* Bu „dollar“, *qarsci* RB „tallero“, *garschi* PH S. 262  
 „Maria-Theresienthaler“, *kārši* PB „Thaler“, auch *karshi* „dollar“  
 45 Bu S. 583, Z. 12; ebenso heißt ቀርሺ oder ቀርሽ im Tña „Thaler“.  
 Die Piaster waren zur ägyptischen Zeit in Harar gebräuchlich, und

damals ist mit der Sache auch das Wort eingeführt worden, und zwar ein türkisches in Ägypten gebrauchtes Wort; vgl. *ahdd maskinle ahdsak sádne* PB S. 94<sup>a</sup>, d. i. አሐድ : መስኪንሌ : አሐድ : ሳቱ : ሰጥኔው : „einem Armen gaben wir einen [großen] Piaster“. ሳቱ ist das türk.-arab. صاغ, das in Ägypten oft ohne das dazugehörige Substantiv قارش gebraucht wird.

4<sup>13</sup> Statt ከርሺ lies ኸርሺ, d. i. *haršī* „Garten“, zur Wurzel ሐርሰ<sup>1</sup>.

4<sup>17</sup> ዲግረኬው፡ግረኸመ „und nachdem er die, die er gefangen nahm, gefangen genommen hatte“; besser beide Male entweder mit 10 ኸ oder mit ከ; vgl. Lma, Nr. 7.

4<sup>18</sup> ንሐ : ጊር und ባየ : ጊር sind besser nicht mit „während“ (mentre) und dem Imperf., sondern mit „als“ und dem Plusquampf. zu übersetzen. ጊር „Zeit“ bedeutet als postpositive Konjunktion „als, wenn“, und kann wohl auch mit dem Imperf. „während“ be- 15 deuten; doch wird letzteres eher durch ኸ mit dem Imperf. ausgedrückt, vgl. CR 15. 27. 65. 814. MV Text 22—23. 35.

4<sup>19</sup> Statt አሌጥኩ „ich bin aufgebrochen“ besser አሌጥኹ; vgl. Lma, Nr. 22.

4<sup>20</sup> Statt ኦዋጅ besser ኦዋጅ; vgl. Lma, Nr. 40.

4<sup>21</sup> Über das መ in ባሉመ vgl. Lma, Nr. 50.

4<sup>24-25</sup> አሀድ : ኡሱሐ : አግር : ገርባችቤ : ባደ : አስተዛከ : ሰውኝ : ባየ = CR übersetzt ባደ : አስተዛከ durch „nel mio paese affluendo lo custodisco“. ባደ kann „in meinem Lande“ bedeuten; aber man würde hier doch eher ባደቤ (ባድ = بلاء) erwarten, denn der bloße 25 Akkus. steht eher zur Bezeichnung der Richtung nach als der Ruhe an einem Orte. Bei dem folgenden Verbum ist in ዛኸ Relativpronomen und Hilfsverb enthalten (= Ge'ez ከሀሉኩ); der Vokal *a* vor dem Hilfsverbum ist das verkürzte Verbalsuffix der 3. Pers. masc. Sing., vgl. Lma, Nr. 18, 35. Als Hauptverbum bleibt also 30 አስተ-; darin glaube ich die Wurzel ወሰደ „fortführen“ zu erkennen (vgl. Amhar.). Bu hat *ústí* „remove“, eine Imperativform, die man nach Analogie anderer Verba am ehesten zu \*አሰተ stellen würde, wie z. B. አበርደ MV S. 48, Imperat. A : von ባርደ „zu Ende sein“; wir hätten dann etwa *’úsəd* (= *’əsəd*) > *’úsəti* (vgl. Lma, Nr. 38) 25 > *’úsəti*, und die letzte Form könnte dann zu *’ustí* verkürzt werden. Ich glaube, daß auch አስተ- hier als *’ust-* zu lesen ist, möchte aber, namentlich angesichts solcher Formen wie *tuldūmayt* Bu „woman (barren)“, wörtl. *tuld-ūm-ēt* „sie gebiert nicht“ (in Ge'ez-Formen \*ትወልድመ : አሀለውት), und ጥዳል (lies ጥዳል) MV S. 13 „er liebt“, 40 (d. i. \*ደወድድ : ሀለው), ferner ደደኝዛል CR 430 „wer mich liebt“, d. i. *yudd-ān-ē-āl* (Ge'ez \*ደወደኝ : ከሀለው), doch eher annehmen, daß *’ust-* hier direkt von \*ወሰተ (= ወሰደ) abzuleiten sei, nicht von \*አሰተ. Von \*ወሰተ müßte aber der Imperat. \*ውሰት, nicht *ústí* lauten. Über die schwachen Verba im Harari sind wir jedoch noch 45 sehr unzureichend orientiert. Der ganze Satz würde dann in Über-



setzung lauten „einen Mann von des Emirs Verwandten, den ich in mein Land fortführe, gebt mir! sagte er“.

430 Die Formen des Verbs ተከተለ „folgen“ (Amh. ተከተለ) sind besser entweder alle mit ከ oder mit ከ zu schreiben; vgl. s oben zu 417.

52 መለመ: አቀረለ: CR übersetzt አቀረለ nicht. Das Wort bedeutet „zuschließen“, also „er füllte an und schloß dann zu“; vgl. Lana, Nr. 8.

54 Statt ቸኸለ lies ቸኸለ „er baute“; vgl. oben zu 11-3.

10 55 ከከ: አዲጁ übersetzt CR „granaglie portata“. Es ist möglich, daß der Tribut in Korn bestand; ከከ (besser ከከ) bedeutet zunächst „Tribut, Abgabe“, vgl. *sakāh* Bu „tax (on land)“, und ist ein arabisches Lehnwort, سَكَا; bezw. لَسَا.

56 Statt ከረዎ lies ከረዎ „er ließ graben und dann“.

13 56 አረዎ „er legte“ ist mir sonst nie begegnet; auch werden die Verba tert. *u* und *z* im Harari wie im Amhar. durchgängig zu bilitteralen Themen. Ich glaube daher, daß dies Wort in አረደ zu verbessern ist, vgl. den Infinitiv *marad* bei RB „macinare; mettere; posare“.

20 58 ጁገልውጥ: ዘደመስአታቶው (!): ቸኸለ: Das von CR mit einem Ausrufungszeichen versehene Wort ist in zwei Teile zu zerlegen ዘደመስ: አታቶው. ጁገል „Kraal“ (vgl. *jugal* Bu „town-wall“, *ôdgal* PB „Mauer“) ist das amhar. ጅጉል; ደመስ ist natürlich das äth. ደምስ, amhar. ደመስ; አታቶው, besser wohl አታቶው, ist Akkus. von አታቶ „Ort“. Statt ዘደመስ würde man eher ዝተደመስ erwarten. CR hat dem Sinne nach richtig übersetzt; wörtlicher wäre „den Kraal, der zerstört ist, seinen Ort baut [wieder auf]!“

59 ጥከገርኽ: ቁርሁ. CR läßt das 1. Wort unübersetzt und gibt das 2. richtig durch „vigilate!“ wieder. Der Sinn des ganzen Ausdrucks muß etwa sein „Seid auf eurer Hut!“ Das Verbum ቁርሁ ist in der Bedeutung „wachen, behüten, pflegen“ bei CR, MV, Bu, RB und PB belegt. Für ጥከገር kann ich nur auf *mushgur* verweisen; dies bezeichnet nach Bu S. 81 die stark duftenden Blumen einer Aloe-Art, die von den Arabern in Jemen gern im Turban getragen werden. Dies Wort könnte dann vielleicht auf den Turban übertragen sein, und „hütet euren Turban“ würde, da die Gefahr von den christlichen Ambarern kommt, etwa bedeuten: Seid auf der Hut für eure Religion — da ja der Turban das Zeichen des Muslims ist — und auch für euch selbst!

40 511 Statt ይተረከር lies ይተረቀር „spielte“. Das Wort für „spielen, tändeln, singen“ hat nach CR 2 s, MV Text 36, Bu (*faharr* „dance; song; poetry“) ein ቀ in der Mitte; ebenso steht تنقيف in der arabisch geschriebenen Liederhandschrift, Zeile 37.

512 Statt መከገዘ lies መብገ(አ)ዘ „bei seiner Rückkehr“; vgl. 410 መብገአዝ „ihre Rückkehr“. Zu ገዘአ wird also mit Metathese der Infinitiv መብገአ gebildet; vgl. auch *mabqaa* (l. *mabqaa*) RB

„rientrare“. Umgekehrt neuarab. *yiqba* für *yābqa*; vgl. mein *Zigeuner-Arabisch*, Bonn 1920, S. 54.

5 18 Statt  $\Delta\tau : \varsigma\zeta$  lies  $\text{ደ}\Delta\tau : \varsigma\zeta$  (oder  $\text{ደ}\Delta\tau\lambda : \varsigma\zeta$ ) „er befreite“; das  $\text{ደ}$  ist ausgefallen, weil das vorhergehende Wort auf  $-i$  endigt. Das Verbum  $\Delta\tau\lambda$  kommt auch als  $\Delta\tau$  ohne  $\lambda$  oder  $h$  im Auslaut vor. — Statt  $\eta\omega\gamma$  lies  $\text{ቀ}\omega\gamma$  oder  $\text{ቅ}\zeta\lambda\gamma$ . Denn mag man das Wort hier durch „Koran“ oder durch „Lesen“ wiedergeben, es ist kaum denkbar, daß gerade dies Wort seinen ursprünglichen Anlaut nicht beibehalten hätte. Da nach PB *qorānǧej* „Schule“ bedeutet, also eigentlich „Ort des Lesens“ oder „Ort des Korans“ 10 (= Koranschule), so wird hier  $\text{ቀ}\omega\gamma : \text{ጊደ} : \text{ጳጥቹ} : \gamma : \text{ደ}\Delta$  zu übersetzen sein „zu den Schulkindern sprach er: kommt!“;  $\gamma = \gamma\lambda$  (d. i. *nū'ū*, bezw. *nū'ū*) CR 47.

5 18 Statt  $\lambda\lambda : \lambda\epsilon\gamma\tau$  besser  $\lambda\lambda : \lambda\epsilon\gamma\tau$  „ist bis hierher“.  $\lambda\lambda = \text{ህ}$  „bis“.  $\lambda\epsilon$  heißt „hier“, eigentlich  $\text{ደ}\epsilon$  „hierher“; 15 vgl. CR 1 18. 2 18. 4 32. 7 32. 8 30. 9 30, ferner *idday* Bu „here“, *idé* PB „hier“. Daneben kommt CR S. 407 in der Überschrift auch  $\lambda\gamma\epsilon$  vor.

5 18 ist  $\text{ደ}\eta\tau\gamma$  von CR nicht übersetzt. Es bedeutet „diese beiden“ (*yi-kōt-āw*) und ist eigentlich nur pleonastisch dem Satze 20 hinzugefügt; es bezieht sich auf 'Alī Ridā und Aḥmad Rāmī, die vorher genannt sind. Die auffällige Pluralendung an dem Zahlwort ( $\eta\tau$  für  $\eta\lambda\tau$  aus  $\eta\Delta\lambda\tau$ ) steht wohl, weil es hier substantivisch gebraucht ist.

6 : Die Anführungszeichen in der Übersetzung sind etwas miß- 25 verständlich; der Sinn ist natürlich „Als sie, nachdem ich das Land eingenommen hatten, sagten: ‚Wir wollen gehn‘, sagte ich ihnen ‚Geht nicht!‘“. Ebenso auch in Z. 9, wo die Anführungszeichen hinter *partite* fehlen müssen; der Sinn ist „Ich sagte zu ihnen: „Geht nicht so! Ein Wort ( $\lambda\eta\varsigma\gamma$  wohl =  $\lambda\eta\varsigma\gamma$  =  $\eta\varsigma\gamma$  „Rede, 30 Sprache, Worte“, häufig belegt, wohl Metathese aus  $\gamma\eta\gamma$  =  $\Delta\eta\gamma$ ) sagt mir, und dann geht!“

6 10 Statt  $\tau\Delta\lambda$  lies  $\omega\eta\theta$  oder  $\omega\eta\gamma$  =  $\text{طبع}$  „Siegel“; vgl. Lma, Nr. 27, und oben zu  $\eta\omega$  (S. 26), sowie zu 5 11 und 5 13 ( $\eta\omega\gamma$ ). 35

11 12–14  $\lambda\upsilon\epsilon\gamma\zeta : \lambda\gamma\omega : \Delta\epsilon\epsilon\gamma\gamma : \eta\eta\theta\eta\eta\tau$  (?) :  $\lambda\theta\eta\Delta\epsilon$  !  $\lambda\gamma\omega : \gamma\gamma : \tau\gamma\gamma\eta\zeta\gamma\eta$  = Es sind zu trennen  $\lambda\upsilon\epsilon\gamma\zeta$ , ferner  $\eta\eta\theta\eta\eta\tau$  und  $\lambda\theta\eta\gamma : \Delta\epsilon$  (so wohl statt  $\lambda\theta\eta\Delta\epsilon$ , das sonst gar nicht zu erklären ist). Dann würde ich übersetzen: „Einmal hast du mich zurückgewiesen (wörtl. vertrieben); darüber, daß du, wie 40 du gewollt hast, getan hast, was fragst (benachrichtigst) du mich?“ —  $\Delta\epsilon\epsilon$  heißt sonst nicht „schicken“ schlechtthin (dies ist  $\Delta\lambda\eta$  oder  $\gamma\Delta\zeta$ , vgl. Lma, Nr. 25, 26), sondern „wegjagen“; vgl. *masdad* RB „cacciare, scacciare“. —  $\eta\eta$  ist das Harari-Wort für „wollen“; es wird bei CR und MV mit  $\eta$ , in den europäischen Umschriften 45 stets mit *kh* oder *ch* geschrieben. Also ist als Anlaut  $h$  gesichert.

Da es zu Ge'ez ገሠጠ gehören wird, ist die Lautgestalt, mit ḥ und ḥ auffällig. Altes ḥ ist soweit ich bisher urteilen kann, nur noch in maḥtūt „Leuchter, Licht“ als solches erhalten; sonst ist es zu ḥ oder vielleicht auch zu h geworden. Das Verhältnis von s zu ḥ ist in den abessinischen Sprachen noch vielfach recht dunkel. Zu 5 **ላይ** „über“ vgl. MV S. 58, 70; sonst kommen auch die Formen **ለላይ** und **ለሃይ** vor. Als Postposition zu einem Verbsatze ist es mir sonst nicht begegnet; man würde ein **ዝ** vor dem Verbum erwarten, aber dies kann wegen des vorhergehenden **ዝ** ausgefallen 10 sein. Andererseits ist mir **ላይ** bisher nur in lokaler, nicht in modaler Bedeutung begegnet. Immerhin ist die obige Übersetzung die beste, die ich für die schwierige Stelle bieten kann. **ለተረበረ** heißt nach CR 1 v. 7 22. 8 20 sowie nach Bu und PB „fragen“, nach RB auch „avvertire, informare“. Letztere Bedeutung würde hier 15 besser passen, da es sich um eine Benachrichtigung handelt, denn nach 6 s lautete das Schreiben des Emirs „Sechs Italiener sind in mein Land gekommen, und die habe ich getötet“. Das Verbum **ለተረበረ** ist wohl AT: zu **ረበረ**.

6 10—16 **ረገሱ ፡ ጸንሰሁ ፡ ዘናረ ፡ ረገሱዊሁ ፡ ለባ ፡ ያልቀብ ፡ ጊራዝሁ ፡**  
 20 **መኖሩ ፡ ለርሊሁ ፡ ወለተ ፡ ግርያም ፡ ከያች ፡ ናሩ ፡** Statt **ዘናረ** lies **ዝናረ** kollekt. oder auch **ዝናሩ** im Plural; statt **ጊራዝሁ** lies **ግርዝሁ**, vgl. amhar. **ግርዝ**; statt **ከያች** lies **ሀያች** „diese“, vgl. CR 3 2, ferner *hiyyāsh* Bu S. 523, *hiyāc* PB S. 90 u. 92. Dann ist der Satz am ehesten zu übersetzen „Wer von fränkischem (d. i. europäischem) 25 Geschlechte war, — von den Franzosen Abbā Ya'qūb, von den Griechen Manole, von den Eingeborenen Walatta Māryām, diese waren es“. Über „Fränkisch“ vgl. meinen Artikel in der Festschrift für E. Kuhn. Mit Abbā Ya'qūb ist wohl der französische Missionar Bischof Cahagne gemeint. **ረሊሁ** bedeutet im Somali 30 „Land“ und wird von Reinisch, *Wörterbuch* s. v. zu **أرض** gestellt. Dem Namen nach ist Walatta Māryām eine „eingeborene Christin“, die sich wohl im Dienste eines der beiden eigentlichen Europäer befand; ich habe daher **ረሊሁ** (wörtlich „aus dem Lande“) durch „Eingeborene“ übersetzt, da das Wort in Parallele zu „Fran- 35 zosen“ und „Griechen“ steht. Letztere werden sonst nicht zu den „Franken“ gerechnet.

6 20 Statt **ባሩ** „disse loro“ ist besser **ባሩሩ**, wie Z. 16 u. 5., zu lesen.

6 22 **ለቸረ** braucht sich nicht auf den 'asūrā-Tag zu beziehen; 40 eher bezeichnet es den Monat, s. oben S. 26.

7 3 Statt **ለጽ ፡ ቂሲ ፡** lies **ለይ ፡ ቂሲ ፡** „welches Maß“ (قيس) d. i. „wieviel“; wie CR 7 20. 24; vgl. *aygay sintā* Bu S. 533 an drei Stellen, wo es sich auf Umfang, Entfernung und Zahl bezieht, d. i. **ለይ ፡ ቂሲ ፡ ንታ** „Daneben kommt auch das Wort **ጥሰቲ** „wie viel“ 45 vor, vgl. MV Text 14, *miṣṭi* Bu „how much; quantity“; *miṣṭi* PB. In diesem Worte wird **ጥ** aus **ጥን** „was“ verkürzt sein; ob aber

-ht eine ganz starke Verkürzung aus \*~~ns~~ht sein kann, bleibe dahingestellt.

7 10 **P**: 77 übersetzt CR „quella pelle“. Da mir **P** im Harari in dieser Bedeutung nicht begegnet ist, lese ich **P** und sehe darin das Somali Demonstrativem *wā*; dies liegt ja auch vor in **P** 5 „siehe da“ CR 2 13. 7 11. 8 22, vgl. RB „ecco“, wāti PB „oho!“

7. In Statt  $\eta\eta\upsilon : \eta\eta\eta$  ist besser  $\eta\eta\eta\eta : \eta\eta$ , das Maß seiner Breite (Ausdehnung)\* zu lesen; ebenso lies  $\eta\eta\eta\eta : \eta\eta$  in Z. 27. 10

7<sup>18</sup> Statt **λζηρσ** lies **λϛ: ηρσ**, wobei **λϛ** wie auch sonst zuweilen für **υϛ** steht, also „er erhob sich und dann“.

72 **ἡσάα** : **ἡσάω-ετ** nach CR „il mio ventre non ama“. Die Konstruktion ist nicht ganz klar. „Mein Leib, mein Inneres“ sollte, nach Analogie von **ἡσάω** MV S. 29 und ähnlichen Formen **ἡσάω** :

nach Analogie von **ḥḥ** s. v. 29 und ähnlichen Formen, **ḥḥ** 15  
 lauten (bezw. **ḥḥ**, vgl. MV Text 18, **ḥḥ** vgl. PB s. v. *chrissē*);  
 aber PB S. 98<sup>a</sup> hat auch *chavessa ustiibbe*, d. i. wohl **ḥḥ**;  
**ḥḥ** „in meines Herzens Innerem“. Dieser letzte Ausdruck ist  
 an der Stelle mit einer Form von **ḥḥ** verbunden, und daher ist  
 man versucht auch hier **ḥḥ** zu lesen und zu übersetzen „Im 20  
 Inneren wollte ich es nicht“; vgl. auch *galbiba* „herzlich“ PB s. v.  
 (= „im Herzen“), **ḥḥ** wäre dann *'al-wadd-a-m* 1. Sing.  
 Imperf. mit verkürztem Suff. der 3. Sing. masc. und mit Negation.  
 In dieser Weise negierte Formen des Imperfekts sind selten. Eher  
 würde man **ḥḥ** *'al-wadd-a-m* als Perfekt lesen, und dann 25  
 könnte **ḥḥ** bzw. **ḥḥ** („mein Herz“) bleiben.

84 **አከዮ** kann nicht „i loro cereali“ bedeuten, das wäre auf Harari **አከዮ**; ich lese daher **አከዮ**, und das Getreide (Akkus.), wie das vorübergehende **አሙ**, und das Bindvieh (Akkus.).

§ 10 Statt *ḥṭ* lies besser *ḥṭ*, „in der Gegend“; denn *ḥ* so bezeichnet sonst nur die Richtung, den Zweck usw., aber kaum die Ruhe an einem Orte.

818 አኻኻ፡ኩዛል፡በቅለ፡ዘው፡አትብከክ. — ኩዛል könnte für ኩት፡ዛል stehen, doch kommt auch sonst öfters ኩ statt ኩት vor. በቅለዘው „seine Hundert (Akkus.)“ nach sonstigen Regeln besser zusammen zu schreiben. Statt አትብከክ lies አትብከኽ, Imperf. 1. Sing. AT von በክ „weinen“ ('*atbak-ah* für '*atbak-ah*?). Demnach wäre zu übersetzen „wer wie du ist, hundert davon werde ich weinen lassen“, d. h. „Hundert wie dich werde ich zum Weinen bringen“.

819 አገፋረኝ übersetzt OR richtig „aspettami“. Ich würde aber 40 አገ፡ቅረኝ lesen, d. h. Personalpronomen zur Verstärkung des folgenden Suffixes und dann ቅረ „bleibe, warte“ (*kirr* Bu „remain“) mit dem Verbsuffix der 1. Pers. Sing., das hier, wie so oft in den semitischen Sprachen Abessinians, dativisch zu fassen wäre.

8 32-25 ይንኩት፡ ባዩ፡ ባዮ፡ ግር፡ ዋቲ፡ ባዩዮ፡ ንጉሥ፡ ወረቀት፡ ዝገ 45  
ፈረው፡ ምን፡ ይላል፡ ባዩ፡ ግር፡ እውኹ፡ እውል፡ ይጊብረኝ፡ ዝናርኩት፡ ጊብ  
ረኝ፡ ባዩመ፡ ገፈረ፡ እይኩት፡ ንኹናን፡ ባዩመ፡ አትሂበራዮ። Aus der Über-

setzung bei OR geht — wenigstens nach den Anführungszeichen — der Zusammenhang nicht ganz klar hervor. Ich verstehe den Text folgendermaßen: „Als sie sagten: „So hat er gesagt?“ — „Siehe da“, sprach er zu ihnen, „des Königs Brief, den er geschickt hat!“  
 1 Als sie sagten: „Was besagt er?“, sagte er: „Mit den Worten ‚Wie dein Vater früher mir Tribut zahlte, zahle du mir Tribut‘ hat er geschickt. Wie sollen wir sein?“ so fragte er sie. — Vielleicht ist statt ይንኩት zu lesen እይኩት „wie?“ Statt des dritten Wortes በየ besser በዩ. Statt ይጊብረኝ besser ይግብረኝ (*yagabbār-ān*).

- 10 8: ዓትግህተሙ: አመጽቤን: ገር: ጌዩ: የገላአመ: ንግብረሃን: „Wenn er, indem wir kämpfen, uns besiegt, soll er Harar nehmen, und dann werden wir ihm Tribut zahlen“. Vgl. Lma, Nr. 47.

9: Statt ስአስተ lies ስድስተ „sechs“.

- 9:— አብዱላሂም: ጳጁ: በይተ: ስመላ übersetzt OR „Abdullahi  
 15 andò, la cosa senti“. በይተ ist Infinitiv von በየ „sagen“, vgl. MV S. 56, *bañti* RB „dire“. Das Wort wird aber auch in mancherlei anderen Bedeutungen gebraucht; vgl. RB s. v. „azione; esempio“ und unten zu 9:18. Hier hat es seine ursprüngliche Bedeutung, und ich übersetze „Und Abdullāhi hörte sagen: ‚Er (d. i. der Negūs) ist gekommen“.“  
 20 ist gekommen“. Dadurch wird auch der Wechsel des Numerus in ጳጁ und ስመላ vermieden.

- 9:— ኑጉስም: እሱአቸ: ጨርጨር: በርዳ: በየ CR übersetzt „E il re agli uomini «In Cercer andate!» disse“. Diese Übersetzung setzt zum mindesten በርዳ voraus; wahrscheinlich würde aber auch  
 25 እሱአቸ und በየ stehen. So wie die Worte lauten, kann nur übersetzt werden „Und, des Königs Leute haben Ġārġār erreicht!“ sagte man“. Dabei ist die Trennung des Genitivgefüges durch ም „und“ auffällig; möglicherweise soll dadurch ausgedrückt werden, daß dies ም zu dem ganzen folgenden Satze und nicht nur zu der vor  
 30 stehenden direkten Rede gehören soll. — Statt ኑጉስም natürlich besser ንጉሥም, da das Wort für den Herrscher in althergebrachter Weise mit dem Buchstaben ሥ geschrieben wird, so daß dieser Buchstabe sogar den Namen *negūs sū* „das s von *negūs*“ erhalten hat; vgl. meine *Ge'ez-Studien*, *Nachr. K. Gesell. d. Wiss. zu*  
 35 *Göttingen* 1917, S. 677f., Guidi, *Vocabolario Amar-Ital.* 119. Statt እሱአቸ besser እሱአቸ. Über die Wurzel በርዳ vgl. Lma, Nr. 4.

9: Statt ሱጉድ lies ሱጉድ wie in Z. 11; vgl. *sugud* Bu S. 585, *sukkat* PB s. v. und S. 76<sup>a</sup>.

- 9:10:12:14 steht ዳ für das Pronomen „dieser“. Es ist nicht  
 40 unmöglich, daß neuarabisches *dā* aus dem Hiġāz oder aus Ägypten (zur Zeit der ägyptischen Herrschaft) ins Harari eingedrungen wäre, wie ja auch *kūa* und *kīa* aus dem Arabischen, *otta*, *wā*, *wātū* aus dem Somali übernommen sind. Aber ዳ findet sich bisher nur an diesen drei Stellen. Sonst steht in allen Quellen stets ያ, *yi*, *ji*, *ye*.  
 45 Da ferner oben 2:10 ዓትተኸ für ገይታኸ und 7:8 አዳ für እይ steht, so glaube ich, daß auch für diese drei ዳ: doch ያ: zu lesen ist.

9:11—14 አብዱላሂም: አህድ: ሱጉድ: ቀንዶ: በርበር: ገረረመ: አን:

ዳ፡ በርበራት፡ እግግደኸኸ፡ በየ፡ አብዳላሂ = መውሉድ፡ አያም፡ እስከራች፡  
 እንበራቸው፡ ረጁ፡ ኑጉሥ ። Ich würde, indem ich das Trennungs-  
 zeichen ። hinter ረጁ setze und ኑጉሥ (ንጉሥ) zum folgenden Satze  
 ziehe, übersetzen „Und Abdullāhi, indem er ein Maß schwarzen  
 Pfeffer sandte, — Wie dieser Pfeffer, werde ich dich verbrennen“, 5  
 ließ Abdullāhi sagen. In den Tagen des Maulūd töteten die Soldaten  
 die Hirten“. Der König hatte dem Emir ein Maß Ṭṣf (Poa Abessinica),  
 d. h. unendlich viele kleine Körner, geschickt, um dadurch die Menge  
 seines eigenen Heeres symbolisch anzudeuten. Darauf sendet der  
 Emir schwarzen Pfeffer, um anzudeuten, daß man sich leicht 10  
 Gaumen, Zunge und Kehle daran verbrennen kann. — Ein *ṣug(q)ūd*  
 beträgt nach Bu S. 535 „neun Hände voll“, nach PB S. 76 „zehn  
 gehäufte Hände voll“. — Statt ቀንዶ ist besser ቀንዶ zu lesen:  
 Guidi, *Vocab.* S. 285, gibt für ቀንዶ፡ በርበራ „pepe dell' India“;  
 Armbruster, *English-Amharic Vocabulary*, S. 216 unterscheidet 15  
 genauer den gewöhnlichen roten Bārbārī von ቀንዶ፡ በ፡ „black pepper“.  
 — Das von CR nicht übersetzte እግግደኸኸ (*ʾəmgəd-ah-āh*) kann  
 nur heißen „ich werde dich verbrennen“; die Wurzel ግገዶ, die aus  
 dem Amharischen bekannt ist, ist auch im Harari mehrfach belegt;  
 vgl. CR 2 c, *mīgād* Bu „burnt“; *mīgdi* Bu „burn“ (Imperat.); 20  
*mamīgād* Bu „fire-wood“; *si-magada* RB „incendio“; *mamagad*  
 RB „consumiare“; *matmagad* RB „scottarsi“; *magāda* PB „Holz  
 verbrennen“; *māgadchu* PB S. 94<sup>b</sup> „ihr habt verbrannt“. — እንበራቸ  
 übersetzt CR durch „contadini“. Da aber Bu *ayabārī* als „shepherd“  
 und PB *agobārī* als „Hirt“ angibt, und da letzteres sich ohne 25  
 weiteres an እንበር „Zelt“ CR 2 s (ferner *agobar* RB „tenda“, *ūgobar*  
 PB „Zelt“) anschließt, wird auch hier እንበራች zu lesen sein; man  
 würde freilich eher እንበሪያች erwarten, vgl. ረንጃያች CR 6 15,  
 ቱርኪያች CR 7 1-2. — ረጁ wird zu amhar. ረጀ gehören; es ist mir  
 im Harari mit dieser Bedeutung nur hier begegnet. 30

9 13-1: ኑጉሥ፡ ለኪን፡ ሕረር፡ እፋ፡ አገደ፡ ቢላይ፡ እፋ፡ ዘላም፡ ጥ  
 ንሌ፡ በይቱ፡ እይሰ፡ ዝተወለደብ፡ አያም፡ ኖር፡ „Der König aber, obgleich  
 der Zorn ihn aufrüttelte. — weshalb er sich nicht aufmachte, das  
 war der Tag, an dem Jesus geboren ist“. — CR übersetzt ቢላይ  
 mit „invero“. Oben zu 6 13 ist bereits über ቢላይ „ohne“ gesprochen. 35  
 Es ist möglich, daß ቢላይ hier arabischen بلى entspricht, dann aber  
 etwa in der Bedeutung „dennoch“. Möglicherweise steckt aber  
 etwas ganz anderes darin; obgleich ቢ sonst allgemein als Postposition  
 gebraucht wird, steht es doch in ቢቀድ „vor“ (MV S. 60, *jibekat*  
 RB S. 382) und ቢሂር „nach“ (MV S. 60, 61 und in ቢሂርሌ CR 40  
 1 s. 4. 2 c. 9. 12 u. s. m.) noch als Präposition, und so könnte man bei  
 ቢላይ auch an ein altes በለል denken. Letzteres müßte hier dann  
 etwa postpositive Konjunktion sein „obgleich“ (على ما): doch ich  
 will diese Frage noch unentschieden lassen. — ዘላም ist \*x-al-bayyū-m.  
 — Statt በይቱ lies በይቲ. Dies Wort wird mit vorübergehendem ቢ 15  
 zur Bezeichnung des Zweckes und Grundes gebraucht; vgl. እንሌ፡

በይቲ MV 8. 67 „à cause de moi“; *yé le báyté* Bu „therefore“. Aber auch ፖንሌ allein heißt „warum“, und würde hier im indirekten Fragesatze stehen; ፖንሌ wird in der Aussprache wohl meist assimiliert (*mollé*), vgl. *millay* Bu „why“; *mīle* RB „perchè“; *mīlā* PB „warum“. — Statt አይሐ wäre zum mindesten ዐይሐ, besser wohl ግሐ zu schreiben; denn auch im Somali wird dieser Name noch mit ‘ gesprochen.

9 19-19 አሀድ : ገር : ባድኸው : እኸጀመ : እጫኸ : „einmal werde ich dein Land sehen (d. h. in dein Land kommen) und dann dich  
10 heraussuchen“. Über ሔጀ „sehen“ und አጫ „heraussuchen“ s. Lma, Nr. 38.

9 28-28 ጌድ : እስቦክ : ኩዩ : እያምቢ heißt „am zwanzigsten Tage, nachdem er in Harar eingezogen war“. Hier ist das Cardinale als Ordinale gebraucht.

# Śrīsūkta.

Von

I. Scheffelowitz (Cöln).

## 1. Verszahl des eigentlichen Śrīsūkta.

Die Verszahl des Śrīsūkta ist in den Handschriften und Ausgaben sehr schwankend. Im Kāsm. Ms. besteht es aus 19 Versen<sup>1)</sup>, im Ms. Bodl. Wilson 488/84 und Ind. Off. 1690/91 aus 25, im Ms. Brit. Mus. Add. 5351 und Ind. Off. 2131 und 1478 aus 26 und im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 387, Fol. 181—184 aus 28 Versen. Das Pañcāmṛtādyabhiṣeka Sūkta (Bombay 1885), p. 22<sup>b</sup>—26 enthält 30 Verse, während die Ausgabe M. Müllers 29 Verse und die von Aufrecht 23 Verse bringt. Hingegen überliefern uns mehrere indische Śrīsūkta-Ausgaben nur 15 Sloken, so 1. *Śrīsūktam* (Telugu-Druck), 10 Madras 1885. 2. *Śrīsūktam*, Bombay 1892. 3. *Śrīsūktabhāṣyam*, Conjeeveram 1899. Ebenso überliefert uns auch *Ahnikasūtrāvalī* Bombay 1888, Abschn. 407 nur 15 Verse. Diese 15 Verse bilden den ältesten Bestandteil, was aus Rgvidh. 2, 18 hervorgeht: *yāḥ śūciḥ prāyato bhūtā juhūyāt ājyam ānvaham, sūktāṃ pa-* 15  
*cādaśarcam ca śrīkāmāḥ śatatām japeṭ.*

Diese Angabe wird auch sonst bestätigt. So heißt es in der im Ms. Brit. Mus. Add. 26, 388 zu diesem Śrīsūkta überlieferten Anukramaṇī: *Hiranyavarṇam iti pañcadaśarcasya sūktasya karda-* 20  
*mānamdaciḥkṛtendārūsutā ṛṣayaḥ, śrīr devatā, ādyās tisro nu-*  
*ṣṭubhaḥ, tata eka purastādbrhati, tato dve anuṣṭubhau, tato ṣṭāv*  
*anuṣṭubho mtyā prastārupamktiḥ, jape viniyogaḥ.* Ähnlich lautet es im *Sāntimayūkha* (Bombay 1884) p. 55<sup>a</sup>, Z. 1 ff., *Rgvedīya-*  
*Brahmakarmasamuccaya* (Bombay 1896) p. 50<sup>a</sup>, Abschn. 40, *Sāntakamalākara* (Poona) p. 53<sup>b</sup>, Z. 11 und p. 60<sup>a</sup>, *Ahnikacundrikā* 25  
(Bombay 1903) p. 172, *Prayogaratna* p. 34<sup>a</sup>, Z. 10; p. 11<sup>a</sup>, Z. 5 ff. und *Saṃskārakaustubha* p. 72<sup>b</sup>, Z. 5 f. Der bei M. Müller zum Śrīsūkta sich vorfindende Komm., der verschieden ist von den in den indischen Ausgaben beigedruckten, erstreckt sich demgemäß nur auf die 15 ersten Verse, während das ganze Lied dort 29 Sloken hat. 30

1) Vgl. Apokryphen des RV., hrsg. von Scheffelowitz p. 72 ff. Einige Jahre vor dem Kriege habe ich die in England befindlichen Mss. verglichen.



## 2. Die Göttin Śrī.

Betrachten wir genau den Inhalt des 15 versigen Sūkta, so fällt uns auf, daß nur die Verse 3—12 von der Śrī handeln, hingegen die ersten zwei und die letzten drei Verse (13—15) an Lakṣmī gerichtet sind, wobei der letzte Vers (15) eigentlich nur eine andere Rezension des 2. Verses darstellt. Ferner wenden sich die Verse 6—8 auch an ein Unglück abwehrendes Amulett, das aus den Früchten des Bilva-Baumes besteht und der Śrī förderlich ist.

- Die Göttin Śrī wird als Schutzzgottheit des Bauern geschildert, sie ist Schützerin vor Not und Leid, sie veranlaßt das Gedeihen (*vrddhi*). Nahrung und Vieh erflieht man von ihr. Als Vegetationsgöttin, die den Acker befeuchtet, ist sie feucht (*ārdra*), weil auf Wasserblumen, dem Lotus<sup>1)</sup> und ist düngerreich (*karṣiṇī*). Ihre zwei Kinder heißen „Dünger“ (*kardama*) und „Schlamm“ (*ciklita*)<sup>2)</sup>.
- Den Charakter einer Fruchtbarkeitsgöttin hat sie zum Teil noch in späterer Zeit bewahrt. So hält sie nach MBh. 13, 11, 8 einen Fisch in der Hand und ist die Mutter des Liebesgottes (*mātū makaradhvajasya*)<sup>3)</sup>. Śrī wird mit ihrem lotusartigen Gefolge schon in der ältesten Periode des Buddhismus verehrt<sup>4)</sup>. In einem buddhistischen Fragment, das durch die Turfanexpedition aufgefunden worden ist, gibt die Śrī folgende Anweisung: „Wenn irgendwelche Menschen von Tag zu Tag wünschen sollten: ‚Mein Gewächs und Getreide mögen sich mehren, mein Hab und Gut möge groß werden, mein Speicher und Schatz mögen voll sein‘, dann mögen sie mit recht ehrfurchtvollem, reinem, gläubigem Gemüt ein sauberes neues Haus errichten, dessen Boden mit Kuhdünger beschmieren, in seinem Innern mein Bild mit verschiedenen Arten von Schmuckschmüren und Zierraten versehen“ . . . „So soll er reden: „Eilende schleunig bitte ich die Śrī, die Glücksgöttin, Glück erlebe ich,

1) Weil der Lotus im Wasser und in Sümpfen wächst (vgl. *padmākara* „ein Teich mit Lotus“, Ind. Stud. 14, 366), heißt er gewöhnlich „Wassergewächs, Sumpfgewächs“, vgl. *jaloja* n., *jalojamman* n., *jālūhvaya* n., *jalejāta* n., *jalojinī*, *saroja* n., *sarojinī*, *pankaja* n., *pankajinī*, *pankaruha* n. Vgl. ferner Dhammapada 401: *viri pokkharapatte va* „wie Wasser an dem Lotus“. Nach Varāḥapur. 79, 1 ff. wächst der Lotus, auf dem Śrī ruht, in der Mitte des großen Sees Śrīsaras, an dessen östlichem Ufer ein sich weiterstreckender Bilva-Wald liegt, dessen Bäume ständig Blüten und Frucht tragen. Auch nach Śrīsūkta V. 6 ist der Bilva-Baum in enge Beziehung zu Śrī gesetzt. Die die Feuchtigkeits benötigende Ackerfurche (*sītā*) wird im Kauś. S. 108 gleichfalls als „lotusbekrönt“ gedacht (vgl. A. Weber, Abhandl. Berl. Ak. Wiss. 1853, 368 ff.; 1891, 818).

2) *Kṛitaka* Gobh. Gr. 2, 1, 10 „zu Brel aufgeweicht“. Gerade im V. 12, wo *ciklita* vorkommt, ist vom Wasser die Rede.

3) Vgl. Scheftelowitz, Or. Lit. Ztg. 1918, 108 f. Bei den Azteken wurde die Göttin der Fruchtbarkeit, die Centeotl hieß, als Sinnbild der Fruchtbarkeit mit einem kleinen Kinde auf dem Arme dargestellt.

4) Vgl. F. W. K. Müller und E. Sieg, Maitrisimilt und Tocharisch, Sitzber. Pr. Ak. Wiss. 1916, 414; ferner Jātaka 535, Dighanikāya 1, p. 11, H. Oldenberg, N. G. W. G. 1918, 48, Theragāthā 511.

einen Wunsch wünsche ich<sup>1)</sup>. Die Śrī ist bei den Malaien die Göttin des Getreides<sup>2)</sup>. In den Sundaländern hat sie den Namen Nji Seri, die als Beschützerin des Ackerbaus verehrt wird. Wenn man die Reisernte beginnen will, wird im Felde ein Häuschen hoch über dem Boden auf Pfählen aufgerichtet. Dort werden die Gaben für die Göttin niedergelegt: Gargekochter roter Reis, ein Ei, ein Getränk, gemischt aus dem Wasser der jungen Kokosnuß mit Pisang. Dazu fügt man ein wenig wohlriechendes Öl, einen kleinen Spiegel und einen Kamm, welche Gaben Nji Seri besonders wohlgefällig aufnimmt, da sie der Sage nach von weiblicher Eitelkeit nicht frei ist<sup>3)</sup>. Ebenso ist im Javanischen die Göttin des Ackerbaus die Devī Śrī. Von ihr findet man auf Java viele Steinstatuen, aus der Hinduzeit herrührend. „Meistens sind diese vierarmig, sitzend oder stehend dargestellt, mit Lotuskissen, Rückenstück und Strahlenkranz und in der einen der beiden vorderen Hände als Attribut eine Lotusblume, während zuweilen von einer der hinteren eine Kornähre umschlossen wird. Auch längs der Mauern von Schwimm- oder Badebassins, aus der Hinduzeit herrührend, findet sich manchmal ein Bildnis dieser Göttin, bei der dann die Brüste durchbohrt sind, um durch diese immerwährend strömende Wasser in reichem Maße herbeizuführen“<sup>4)</sup>. Die Śrī ist also als Vegetationsgöttin wasserreich<sup>5)</sup>. In der ganzen hinduistischen Welt erfreut sich Śrī-Lakṣmī als Göttin des Saatkorns einer besonderen Verehrung<sup>6)</sup>. So ist es auch zu verstehen, daß sie im Śrīśūkta die „düngerreiche“ heißt und ihre beiden Söhne „der Dünger“ und „der Schlamm“ sind<sup>7)</sup>. Auch der Dünger (*kardama*) wird im Altindischen göttlich verehrt, mit ihm wurde nicht nur die Opferstätte<sup>8)</sup>, sondern auch das Haus ausgemischt (M Bh. 13, 146, 48 f.; 18, 126, 3 f.). Wer reichlichen Lebensunterhalt sich wünscht, soll abends und morgens grünlichen Kuhdung opfern (Gobh. Gr. IV, 8, 18). Wer viel Vieh zu besitzen

1) F. W. K. Müller, *Uigurica*, Berlin 1908, 29—31.

2) Skeat und Bladen, *Malay Magic*, London 1900, 89.

3) Globus. Bd. 44, 800.

4) A. G. Vorderman, *Globus* 71, 29.

5) „Die später so überaus häufige Darstellung der Śrī mit den wassergießenden Elefanten (vgl. *Viṣṇu Pur.* 1. 9. 102) findet sich auf einem Tore von Śānci“ (H. Oldenberg, *N. G. G. W.* 1908, 48, Anm. 2; vgl. *Śrīśūkta* V. 8. Der Elefant ist ferner in Indien das Reittier der Könige (*Viṣṇupur.* c. 14, Leumann, *ZDMG.* 48, 65 ff., A. Blau, *Das Bharatopākhyāna des Viṣṇupur.*, in *Beitr. z. Bücherkunde u. Philologie*, A. Willmanns gewidmet. 1903, 205 ff., *Dīghanikāya* II, 8; III, 1, 5).

6) M. Moszkowski, *Auf neuen Wegen durch Sumatra* 1909, 183; J. Dowson, *a classical dictionary of Hindu Mythology*, London 1879. 176.

7) Über Ackergöttheiten im RV. vgl. RV. IV, 57; Hillebrandt, *Ved. Myth.* III, 221 ff. Im Altiranischen ist *berziya* (Yasna 2) die Gottheit, die die Getreidehalme mehrt. Über die altgermanischen weiblichen Schutzgöttheiten der ländlichen Fluren vgl. Scheffelowitz, *Arch. f. R. W.* 1911, 379 f. Auch dort heißt eine Göttin „die Düngegeberin“, eine andere „die Wasserreiche“.

8) Gobh. Gr. I, 5, 13; 1, 9; II, 1, 12; 9, 2; 10, 15; III, 7, 3; Khād. Gr. I, 2, 1; IV, 2, 2; Par. Gr. I, 1, 2; II, 14, 11; 17, 8; Śāṅkh. Gr. I, 5 u. 7.

wünscht, soll 1000 aus dem Dung eines männlichen und weiblichen Kalbes hergestellte Klösse opfern (Gobh. Gr. IV, 9, 18, Khād. Gr. IV, 3, 16). Wer sich vielen Besitz wünscht, soll auf einem Kreuzwege außerhalb der Stadt Dung von Waldtieren in Brand stecken und  
 5 Butter in dieses Feuer gießen (Gobh. Gr. IV, 8, 14). Mittels des Rauches von brennendem Dünger wird das Schlimme eines unglückverheißenden Tages abgewendet (Kauś. S. 50, 15 f.; AV. VI, 128). Am Dīpaṇali-Fest beten die Hindus die Dunghaufen an, die zum Düngen des Feldes aufgehäuft sind; sie bringen ihnen Opfergaben  
 10 dar, damit der Dünger die Falder befruchte und eine reiche Ernte erzeuge<sup>1</sup>). Der Dünger ist das Symbol der Fruchtbarkeit. In manchen Gegenden Indiens pflegte man am Hochzeitstage nach der Braut, während sie heimgeführt wird, Kuhmist zu werfen (Dīghanikāya XXVII, 16). Bei den Goundans in Coimbatore (Indien) muß  
 15 die Braut am Hochzeitstage den Platz, wo die Sämlinge gezogen werden, aufsuchen und dort den Kuhdung, nachdem er zu einem Gottesbildnis geformt worden ist, anbeten; ferner wird ein aus Kuhdünger geformtes Gottesbild in die Hochzeitshütte gestellt<sup>2</sup>). Der Dünger spielt in den Fruchtbarkeitsriten verschiedener Völker eine  
 20 gleiche Rolle<sup>3</sup>). In der Gegend von Amberg (Deutschland) gibt man der Braut Dünger in die Schuhe. Sie wird auch, bevor sie ihr Vaterhaus verläßt, über den Misthaufen geführt. In Weidenhausen wird die neuvermählte Braut bei der Heimführung in das Haus ihres Gatten zuerst auf dem Hofe um den Düngerhaufen geführt<sup>4</sup>). Wenn man  
 25 gemäß dem deutschen Volksglauben Strohhalme von dem Düngerhaufen eines Nachbarn auf den seinigen bringt, so überträgt man die Fruchtbarkeit von den Feldern jenes Bauern auf die eigenen. Zu Fastnacht soll die Bäuerin am Düngerhaufen spinnen, damit der Flachs gerät<sup>5</sup>). Eine unfruchtbare Ehegattin, die sich Kinder  
 30 wünscht, sucht in Bosnien im Mist eines unbekannten Hengstes Gerstenkörner und baut sie an. Wenn diese Körner keimen, soll sie davon drei essen<sup>6</sup>).

So kann man es begreifen, daß in Indien *Kardama* „Dünger“ als Sohn der Vegetationsgöttin *Śrī* aufgefaßt worden ist.

1) Dubois, *Hindu Manners* 1899, 578 f.

2) E. Thurston, *Ethnographic Notes* 1906, 82 f.

3) Die mexikanische Erd- und Maisgöttin hat den Beinamen „Kotfresserin“ (K. Th. Preuß, *Globus* 86, 356).

4) F. Sartori, *Sitte und Brauch* I, 117.

5) Sartori a. a. O. II, 28, Anm. 9.

6) H. Ploß, *Das Weib* I<sup>7</sup>, 698. Die drei Körner bedeuten wohl den Penis und die beiden Eier der Hoden, was aus einem ähnlichen indischen Brauch hervorgeht: Der Gatte soll seiner Frau im dritten Monat der Schwangerschaft unter dem Sternbilde *Tiṣya*, nachdem sie gefastet hat, in der sauren Milch von einer Kuh, die ein ihr ähnliches Kalb hat, je zwei Bohnen und ein Gerstenkorn auf eine Handvoll saurer Milch zu essen geben“ (*Āśval. Gr.* I, 13, 2). Dieses ist zwecks Erlangung eines männlichen Kindes. Das Gerstenkorn und die zwei Bohnen sollen den Penis und die Hoden symbolisieren, vgl. *Hiranyak. Gr.* II, 1, 2, 8.

Die Verse 3—12 bilden den ältesten Bestandteil des Śrīsūkta. Die alte Messung der Silben - - - - ist die gewöhnliche. Nur in 4<sup>a</sup>, 7<sup>b</sup> und 8<sup>a</sup> tritt die im R̥V. noch seltene, aber seit dem Yajurvedazeitalter häufig vorkommende jüngere Messung - - - in den Silben 5—8 der Slokazeile auf<sup>1)</sup>. Śrīsūkta 3—12 ist unbedingt in der Brāhmaṇa-Periode entstanden, denn einzelne Verse davon werden bereits in der älteren Literatur zitiert, so V. 8 in T. Ār. Āndhrarez. 10, 66; V. 9 in T. Ār. 10, 1, 48, Mahān. Up. 4, 8, Mān. Gr. 2, 13, 6f.; ferner V. 8 und 7<sup>b</sup> in Mān. Gr. 2, 13, 6. R̥gvidh. 2, 19, 8; 2, 13, 4f. zitiert die Verse 5, 7 und 11.

Der Wortschatz des Śrīsūkta ist demgemäß altertümlich. Ich führe die im R̥V. noch nicht belegten Wörter an<sup>2)</sup>: *pramodīn* (3 A. V.), *padma* (4 M. S. 2, 9, 1, T. Ār. 10, 11, 2, Mahān. Up. 4, 10), *jvalanti* (4 TS., MS.), *alaksmi* (5 A. V. Paipp. 16, 21, 10, T. Ā. 10, 1, 10), *adityavarṇa* (6 V. S.), *bāhya* (6 A. V.), *devasakha* (7 V. S.), *prāḍus* (7 A. V.), *pipāsā* (8 A. Br., Ś. Br.), *asamyddhi* (8 A. V., T. Ār. Āndhrarez. 10, 66), *abhūti* (8 V. S., A. V.), *gandhadvāra* (9 T. Ār. 10, 1, 48), *nityapūṣṭa* (9 T. Ār. 10, 1, 43), *karṣin* (9 A. V.), *isvarī* (9 V. S., A. V.), *kardama* (11 Kāth. S. 25, 7; lat. *mus-cerda*). Zwei Wörter (*snigdha* und *mālin*) sind zwar zuerst in MBh. zu belegen, jedoch viel älter: *snigdha* (12) ist part. pass. von dem arischen V. \**snaigh*, R̥V. *snīhyati*: aw. *snæg*, *snæčana*<sup>3)</sup>. Ebenso ist *mālin* (13) eine sehr alte Bildung von *māla*<sup>4)</sup> (vgl. R̥V. *ukthīn*, *yāthīn*, *purnīn*, *rathīn*, *vājīn*). Unbelegt sind *anapagūnin* (2), *rathamadhya* (3), *kāmsin* bzw. *kāṃsa* „begehrend“ (4)<sup>4)</sup>, *hiranya-prāvāra* (4), *prabhūsa* (5), *pudmanemi* (5 vgl. R̥V. *hiranyanemi*), *ciklita* (12) „der Schlamm eine dem Boden Feuchtigkeit bringende Gottheit“ (*klitaka* „zu Brei aufgeweicht“).

Dem Inhalte nach können die Verse 3—12 des Śrīsūkta der Brāhmaṇaperiode angehören. Die *Śrī devī*<sup>5)</sup>, noch dem R̥V. unbe-

1) z. B. R̥V. 8, 2, 11: *indremāṇ somāṇ śrīṇīhi*. V. S. 12, 72, K. S. 16, 12: *indrāyāsvibhyāṃ pūṣhe*. M. S. 1, 1, 8, T. S. 1, 1, 7, 2: *yāni gharne kapilāni*. A. V. VII, 114, 1: *ā te mukhasya saikāśāt*. A. V. II, 27, 3: *indro ha cakre tvā bāhan*. A. V. VI, 54, 2: *imāṃ rūptraṣṭhūhivarge*. A. V. XVIII, 3, 25: *indro mā marutvān prācyū*. T. Br. 3, 7, 4, 5: *ajāsan tvā sakhāpalāh*. T. Br. 2, 4, 7, 1: *ityumantāṃ varecavandana*. T. Br. 2, 5, 8, 6: *yū savasatī vaiśambhalyū*.

2) Die in den Klammern stehenden Zahlen bezeichnen den Vers der Śrīsūkta.

3) Vgl. auch das von Pāṇ. 8, 2, 88 angeführte vedische Wort *mātāprasthāh*.

4) Abgeleitet von *kam* und ist ebenso gebildet wie *mokṣa* von Wurzel *muk*, *jasa* von Wurzel *ji*, *neṣa* von Wurzel *nī*; vgl. auch ved. *dakṣa*, *raṃsu*. Das Kāśmir Ms. liest *kāṃsya amī*, wofür sämtliche andere Mss. *kāṃso smi* haben. Hier hat *kāṃsin* bzw. *kāṃso* dieselbe Bedeutung wie R̥V. IV, 16, 15: *kāma Indram kāmā* (nach Sāyana im Sinne von *kāmayamānāḥ*) *varuṇānto* „den Indra gingen die Wünschenden, Götterbegehrenden an“. Ausdrücklich wird auch in einer Turfan-Handschrift angegeben, daß man Śrī anrufen solle mit den Worten: „Einen Wunsch wünsche ich“. Vgl. auch Kālidāsa, *Kumārasaṃbhava* III, 20: „Diese Götter sind Bittflehende“.

5) So heißt sie z. B. Baudh. Dh. 2, 5, 9, 10: *śrīyaṃ devīm tarpayāmī*, oder auch *devī patnī* Hariv. 5419; 6022 ff.; 6615.

kannt<sup>1)</sup>, tritt zuerst in V. S. auf. *Śrīś ca te lakṣmīś ca patnyāv* heißt es V. S. 31, 22 (= V. S. K. 35, 22, T. Ā. Āndhrarez. 10, 64). Hier wird sie in Verbindung mit der Göttin *Lakṣmī* genannt. Ferner wird sie angerufen in V. S. 39, 4 (= Ś. Br. 14, 3, 2, 19—20; 5 T. Br. 2, 4, 6, 6): *manasaḥ kāmam ākūtiṃ vācas satyam aśimahi, paśūnām rūpam annasya mayi śrīś śrayatām yaśaḥ*. „Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Herrlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Schönheit möge mir Śrī zuteil werden lassen“. Dieser 10 Vers fand auch im Śrīsūkta als V. 10 Aufnahme. Nach Ś. Br. 11, 4, 3, 1 ff. ist sie infolge des Tapas, dem Prajāpati oblag, aus diesem Gott hervorgegangen als ein göttliches Weib. In Ś. Br. 11, 4, 4, 11 wird sie angefleht: „Mit Glanz (*tejas*), Ruhm (*kīrti*) und Brahmarcasam umgeben, komm Śrī zu mir herbei“. Sie wird nach T. Ā. 15 Āndhrarez. 10, 35 mit einem Gāyatrī-Vers angerufen: *śrīyam avāhayāmi gāyatrīyā*<sup>2)</sup>. Die Śrī wird im Śrīsūkta 3—12 der ältesten Auffassung entsprechend gänzlich von der Lakṣmī geschieden. Zur Zeit, als der Jainismus entstand, waren Śrī und Lakṣmī noch zwei gesonderte Gottheiten, denn der Jainismus faßt sie als zwei Gottheiten 20 auf. So sind gemäß Trailokyadīpikānāmasaṃgrahaṇī, Bombay, Samv. 1959, Bl. 19<sup>a</sup> Śrī, Hṛī und Dhṛī die drei Göttinnen der südlichen Hälfte der Menschenwelt, hingegen Kīrti, Buddhi und Lakṣmī die drei Göttinnen der nördlichen Hälfte.

### 8. Die Göttin Lakṣmī.

25 Untersuchen wir nun die 5 übrigen an Lakṣmī gerichteten Verse. Der letzte (15) ist, wie schon oben bemerkt worden ist, eine andere, jüngere Rezension des Verses 2. Die beiden ersten Verse haben das alte Versmaß, während die beiden letzten (13—14) in den Silben 5—8 der Ślokazeile durchweg die jüngere Messung 30 ~ - - - haben. Auch dem Inhalte nach sind die beiden ersten Verse älter als die beiden letzten (13—14). In den beiden ersten Versen besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der Lakṣmī und der Śrī. Hingegen hat Lakṣmī in den beiden letzten Versen schon einige Züge von der Śrī angenommen, indem sie V. 13 *padmamālīnī* 35 und V. 14 *ārdvā* heißt. Die beiden ersten Verse sind demnach noch in der Periode entstanden, in der Śrī und Lakṣmī als zwei besondere Gottheiten galten. Sämtliche Wörter sind mit Ausnahme des unbelegten *anapagāmīn* als vedisch bekannt. Die goldstrahlende Lakṣmī ist gemäß den ersten beiden Versen die Göttin des glissenden Goldes und des Reichtums (vgl. Rājat. 7, 346). Lakṣmī im 40 Verein mit der Śrī versinnbildlicht das volle menschliche Glück.

1) *śrī* bedeutet im RV. „äußere Schönheit, Ansehnlichkeit“, vgl. H. Oldenberg, Die vedischen Worte für „schön“ und „Schönheit“ N. G. G. W. 1918, 35 ff., aw. *śrayan* n. „Schönheit“.

2) Nach Śākh. Gr. 2, 14 wird sie beim Vaiśvadeva-Opfer angerufen.

Das Wort *lakṣmī*, das im RV. X, 71, 2 vorkommt, bedeutet dort „glückliches Zeichen“. Sie tritt zu gleicher Zeit wie die Śrī erst im Yajurveda als Göttin auf. V. S. 31, 22 erwähnt sie in Verbindung mit der Śrī<sup>1)</sup>. Jede der beiden Göttinnen wird in der ältesten Literatur für sich angebetet, vgl. T. S. 2, 1, 5, 2: *bhavati sāhasrī vā eṣā lakṣmī yid unnatī lakṣmīyai va paśūn dva runddhe*. Sie wird z. B. angerufen in Ś. Br. 14, 9, 3, 8 (Bṛh. Up. 6, 8, 8): *lakṣmīyai svāhā*, vgl. auch Hir. Gr. 1, 11, 1. Die beiden ersten Lakṣmī-Verse beanspruchen dasselbe Alter wie die an Śrī gerichteten Verse 8—12,

10

Die Gestalten der Śrī und Lakṣmī fließen seit dem Upaniṣad-Zeitalter allmählich ineinander. Als Gattinnen des Prajāpati erscheinen sie beide in Mabān. Up. 2, 82, aber in der späten Nṛsiṃha Tāp. Up. 1, 4, 2, 6 ff.; 3, 1, 9 ist bereits Lakṣmī mit Śrī identisch. An nur wenigen Stellen werden sie im MBh. als zwei besondere Gottheiten genannt<sup>2)</sup>. Beide sind aus dem Ozean hervorgegangen<sup>3)</sup>. Bald gelten sie als zwei Gattinnen des Viṣṇu, bald sind sie zu einer Gestalt verschmolzen, nur noch zwei synonyme Bezeichnungen für die eine Gattin Viṣṇu's<sup>4)</sup>. Gewöhnlich ist im MBh. Śrī mit Lakṣmī identisch, so sagt Śrī selbst: „Man nennt mich Lakṣmī“<sup>5)</sup>. Die Purāṇas fassen stets Śrī-Lakṣmī nur noch als eine einzige Gottheit auf<sup>6)</sup>. Dort wird sie als Tochter Bhṛgu und Gattin Viṣṇu's geschildert<sup>7)</sup>. Daher bezeichnet Vaijayantī (ed. G. Oppert) p. 6 Lakṣmī als die Bhūrgavī „die von Bhṛgu geborene“. Ebenso wird Śrī in den sekundären Zusätzen des Śrīsūkta als Gattin Viṣṇu's (= Mādhava, vgl. MBh. 25

1) Die enge Verbindung der Lakṣmī mit der Śrī tritt im Śrīsūkta insofern zu tage, als sie beide mit Agni (Jātavedas) in nahe Beziehung gebracht werden. Er wird angefleht, er möge Śrī bzw. Lakṣmī herbeiführen. Daß die Göttin Śrī mit Agni eng verknüpft ist, erscheint als eine aus den RV.-Vorstellungen hervorgegangene natürliche Entwicklung. Denn gerade Agni ist am meisten von allen Göttern Śrī eigen; vgl. I, 72, 10; II, 1, 12; 8, 3; 10, 1; III, 1, 5; IV, 5, 15; 10, 5; V, 3, 4; 28, 4; VII, 15, 5; IX, 16, 6; X, 1, 5; 45, 5, 8; 91, 5. T. S. I, 3, 10, 1. Gemäß I, 72, 10 hatten die Götter in Agni liebliche śrī gelegt, als sie die beiden Augen des Himmels (= Sonne und Mond) schufen. Agni heißt X, 45, 5: *śrīṇam udūrāḥ* „der Ansteiler der Schönheiten“ (vgl. Geldner, RV. Glossar 34). Als solcher hat er nicht nur die Śrī, sondern auch Lakṣmī in seiner Gewalt, wie wir es im Śrīsūkta sehen. In diesem Sūkta werden nach V, 16 alle Glücksgöttinnen (*śrīyas sūrvās*) angefleht.

2) MBh. 3, 37, 33, Rām. 3, 46, 16.

3) MBh. 1, 18, 36 ff.; 5, 110, 11; vgl. auch A. Holtzmann, Mahābh. IV, 36 ff.; M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit. I, 457. 475.

4) Vgl. Hopkins, Epic Mythology 68, 208, Rām. 1, 77, 30; 2, 116, 20.

5) MBh. 12, 225, 8: *lakṣmīti mām ākuḥ*, vgl. ferner 12, 59, 132.

6) Viṣṇu Pur. 59 ff. Die Vorstellung, daß Śrī-Lakṣmī aus dem der Stirn des Viṣṇu erwachsenen Lotus hervorgegangen, ist spät; vgl. A. Weber, Ind. Stud. 3, 356.

7) Viṣṇu Pur. 59 ff., Märk. Pur. 52, 15; Bhāg. Pur. 4, 1, 48. In der viṣṇuitischen Kosmologie erblickt man den im Vaikunṭha-Himmel thronenden Viṣṇu vereint mit Lakṣmī (vgl. H. Stöckner, Ein brahmanisches Weltssystem, in Baessler-Arch. Beitr. z. Völkerkunde I).

6, 84, 15; 18, 149, 31; Bhāg. P. 6, 8, 19) angerufen. Auch der Verfasser der Anukramanī zum Śrīsūkta kennt nur die einheitliche Göttin Śrī-Lakṣmī; deshalb gibt er an, daß das Śrīsūkta an Śrī, die Tochter Bhṛgu's (*śrī bhārgavi*) gerichtet ist. Da nun Lakṣmī in 5 Śrīsūkta V. 18—14 der Śrī bereits angeglichen wird, aber in diesen Versen nicht im geringsten auf die in MBh. enthaltenen, ihre Person betreffenden Mythen angespielt wird, so können diese beiden Verse noch im Upaniṣadzeitalter entstanden sein. Nicht viel jünger sind die sekundären Verse 16—17, während 18—19 aus dem Veda ent-  
 10 nommen sind. Strophe 16<sup>a</sup> steht in keinem rechten Zusammenhang mit 16<sup>b</sup>, und der letzte Pada von 16<sup>b</sup> ist aus 12<sup>a</sup>. V. 17<sup>a</sup> ist eine Nachbildung von 11<sup>a</sup>. V. 17<sup>b</sup> steht in keinem Zusammenhang mit 17<sup>a</sup>. Die Verse 18—19 haben inhaltlich überhaupt nichts mit dem Śrīsūkta zu schaffen. Der erste Pada von 18<sup>a</sup> = RV. 9, 67,  
 15 27; der 2. Pada hat zur Grundlage RV. X, 122, 8: *rāyaspoṣam . . dhārāya* (vgl. V. S. 8, 51: *rāyaspoṣam asmāsu didharat*). V. 18<sup>b</sup> = V. S. 20, 14, T. S. 1, 8, 8, 5; 3, 1, 4, 3, A. V. 7, 64, 2. Dagegen ist V. 19 = RV. 6, 2, 11; 6, 14, 6. Die Abfassungszeit des sekundären Teiles 16—17 kann nicht allzuweit vom Upaniṣadzeitalter entfernt  
 20 sein, worauf die Einfachheit der Sprache hinweist. Inbezug auf diese sekundären Verse neige ich der Ansicht Oldenberg's (a. a. O. p. 47) zu: „Höheres Alter als der altbuddhistischen kanonischen Poesie ist danach wohl wahrscheinlich.“ Das im Kāsm. RV. Ms. enthaltene 19versige Śrīsūkta hat bereits dem Verfasser der  
 25 Bhāddevatā vorgelegen, denn Vers 14—19 beziehen sich gemäß der Khila-Anukr. auf die Söhne der Śrī, was auch Bhāddev. 5, 91<sup>b</sup>—92 angibt: *śrīsūktam āśīrvādas tu śrīputrāṇām parāṇi śaf* „das Śrīsūkta enthält Segenssprüche; die sechs letzten Verse sind den Söhnen der Śrī geweiht“.

#### 20 4. Die zwei Rezensionen des Śrīsūkta.

Von dem Śrīsūkta besitzen wir zwei Rezensionen: 1. Das im Kāsm. Ms. überlieferte 19versige Śrīsūkta. 2. Das in den übrigen Handschriften enthaltene Śrīsūkta. Die sekundären Verse (16—19) des Kāsm. Ms. sind nur dieser Rezension eigen und stimmen nicht  
 35 im geringsten mit den vielen Zusätzen des Śrīsūkta der übrigen Mss. überein. V. 15 im Kāsm. Ms. ist eine Upariṣṭādbṛhatī, dagegen ist er in der anderen Rezension eine Prastārapāṅkti, indem dort ein Wort mehr enthalten ist. In V. 4 liest Kāsm. Ms. *kāṇṣy asmi*, dagegen die andere Rez.: *kāṇṣosmi*; ferner Kāsm. Ms.: *hiraṇya-*  
 40 *prāvāṇam*, die andere Rez.: *hiraṇyaprahāṇam*. V. 18 Kāsm. Ms. *pakvām*, die andere Rez.: *ardrām*; Kāsm. Ms. *puṣṭam*, die andere Rez.: *puṣṭim* bzw. *yaṣṭim*. Im übrigen folgt das Kāsm. Ms. da, wo mehrere Lesarten überliefert sind, immer der besseren, z. B. 3<sup>a</sup> *hastinādapramodinim*, so auch Mān. Gr. und 4 Mss., dagegen alle  
 45 übrigen Ausgaben: *prabodhinim*. 8<sup>a</sup> *kṣutpipāsāmālā*, dagegen die übrigen Mss.: *malām*. 8<sup>b</sup> *sarvān*, dagegen die übrigen Mss.:

sarvā. 14<sup>a</sup> *puṣkariṇīm*, so auch 4 Mss., dagegen alle anderen: *yaḥkariṇīm*, was fehlerhaft ist.

Die sekundären Bestandteile der anderen Rezension sind erst in ganz junger Zeit mit dem Śrīsūkta vereinigt worden, was deutlich aus V. 22<sup>b</sup> hervorgeht (*śrīsūktam jāpet.*). Ferner ist V. 16 aus Rgvidhāna entnommen. Auch die langen Komposita in V. 23 und 27 (z. B. *tvatpādapadmam* „deinen Fuß, der wie ein Lotus ist“) weisen auf ein junges Alter hin. Nach den Angaben jüngerer Ritualwerke wird das Śrīsūkta verwendet beim *Sānti* (Prayogaratna p. 34 Z. 10), *Kautukabandhaprayoga* (Pray. p. 11, Z. 5), *Praravavaiḥśānti* (Saṃsk. Kaust.: p. 55<sup>a</sup> Z. 6), *Abhiṣeka* (a. a. O. p. 137<sup>a</sup> Z. 11 und p. 140<sup>a</sup> Z. 7) und beim *Anusūriprayoga* (a. a. O. p. 72).

### 5. Varianten.

Im folgenden verzeichne ich die Varianten von 6 Mss., die in meiner Ausgabe nicht benutzt worden sind: Bodl. Wilson 433/34. Ind. Off. 1690/91: 2131; 1473; Brit. Mus. Add. 5351; Add. 26387 Fol. 181—184. Von diesen Handschriften gehen die 2 Mss. 1690/91 und 433/34 auf eine gemeinsame Vorlage zurück, wobei 433/34 eine schlechte Textgestalt bietet. Ebenso gehören die 3 Mss. 5351, 2131 und 1473 eng zusammen. Die ersten 2 Mss. haben 25, die anderen 3 Mss. 26 Verse, hingegen Ms. 26387 28 Verse. Gleich nach V. 15 beginnen die jungen Zusätze, die das Kāsm. RV. Ms. nicht kennt und die sich in meiner Ausgabe p. 77 f. finden.

Die Reihenfolge der Verse 1—16 ist in allen 6 Mss. die gleiche. Außerdem kommt noch V. 16 als 24. V. in den 3 Mss. 5351, 2131, 1473 vor. Letztere Mss. bieten in 17—27 die besten Lesarten. Die von meiner Ausgabe (p. 77 f.) abweichende Reihenfolge der übrigen Verse:

- V. 17 = 17 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 18 in Ms. 1690/91; 433; 26387; außerdem noch = V. 23 in Ms. 5351; 2131; 1473.  
 V. 18 = 18 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 19 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 19 = 19 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 20 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 20 = 20 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 21 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 21 = 21 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 22 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 22 = 22 in Ms. 5351; 2131; 1473; = 23 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 23 = 24 in Ms. 1690/91; 433; 26387.  
 V. 24 = 25 in Ms. 5351; 2131; 1473; 1690/91; 433; = 28 in Ms. 26387.  
 V. 25 = 26 in Ms. 26387. V. 26 = 27 in Ms. 26387.



V. 27 = 26 in Ms. 5851; 2181; 1478; = 17 in Ms. 1690/91; 488; 26387.

V. 28 fehlt.

V. 29 = 25 in Ms. 26387.

- 2<sup>a</sup>. *anapa°* Ap.<sup>1)</sup> 488; 1690, *alapa°* 5851; 2181; 1478; 26387.  
 8<sup>a</sup>. *°pūrvāṇ* Ap., *°pūrvām* 1690; 488; 5851; 2181; 1478; 26387.  
*°pramodiniṁ* alle, nur 26387: *°pramoghinim*. 8<sup>b</sup>. *mā devī* alle,  
 nur 26387: *mān devir*. 4<sup>a</sup>. *kāṁso smi* alle, nur Ap. *kāṁsyasmi*.  
*hiraṇyapṛākāram* alle, nur Ap. *°prāvūrām*. *°tṛptām* alle, nur 488  
 10 *°tṛptā*. 4<sup>b</sup>. *śriyam* alle, nur 2181; 1478: *śriyām*. 5<sup>a</sup>. *udārām*  
 alle, nur 488: *adārām*. 5<sup>b</sup>. *pra* alle, nur 488; 1690; 26387:  
*aham pra*. 6<sup>a</sup>. *bilvaḥ* alle, nur 5851: *vilvaḥ*. 6<sup>b</sup>. *tapasā* alle,  
 nur 488: *tapaso*. *māyāntarā* alle, nur 5851; 2181; 1478: *mityā*  
*asṁtarā*. 7<sup>b</sup>. *smi rāṣṭre°* alle, nur 488; 1690; 26387: *surāṣṭre°*.  
 15 *°vṛddhiṁ* alle, nur 2181: *°vṛddhi*. 8<sup>a</sup>. *jyēsthām alakṣmīṁ* Ap.:  
*jyēsthā alakṣmīr* 1690; 5851; 2181; 1478; *jyēsthā alakṣmī* 488;  
*jyēsthālakṣmīr* 26387. 8<sup>b</sup>. *sarvān nir n°* Ap.; *sarvā nir n°* 1690;  
 488; 26387. *sarvā nir n°* 5851; 2181; 1478. 9<sup>a</sup>. *karṣiṇim*  
 alle, nur 5851: *karṣiṇim*. 10<sup>a</sup>. *akūtiṁ* alle, nur 2181: *alcūtir*.  
 20 *vācaḥ* alle, nur 1478: *vyacaḥ*. 10<sup>b</sup>. *annasya* alle, nur 26387:  
*anyasya*. *śriḥ* alle, nur 26387: *śrī*. *yaśaḥ* alle, nur 1478: *yaśa*.  
 11<sup>a</sup>. *bhava* Ap., *bhrama* 1690; 488; 5851; 2181; 1478; *vasa*  
 26387. 11<sup>b</sup>. *kule* Ap.; 26387; *grhe* 1690; 488; 5851; 2181:  
 1478. 12<sup>a</sup>. *āpa* Ap.; 1690; 488; 26387; *apaḥ* 5851; 2181; 1478.  
 25 *śravantu* Ap.; 5851; 2181; *śrajanṭu* 1690; 488; 1478; 26387.  
*ciklita* alle, nur 488: *ciklita*. 12<sup>b</sup>. *nī* alle, nur 488; 1690: *nī*.  
 18<sup>a</sup>. *ādrām* alle, nur Ap.: *pakvām*. *puṣkariniṁ* alle, nur 26387:  
*yaḥkariniṁ*. *puṣṭām* Ap., *puṣṭim* 1690; 488; *yaṣṭim* 5851; 2181;  
 1478; *yaḥṣṭim* 26387. *suvarṇam hemam°* alle, nur Ap.: *pingalām*  
 30 *padmam°*. 14<sup>a</sup>. *puṣkariniṁ* Ap.; 5851; 2181; 1478; 26387; *yaḥ-*  
*kariniṁ* 1690; 488. *yaṣṭim* Ap., *yaṣṭim* 1690; 488; *puṣṭim* 5851;  
 2181; 1478; 26387. *suvarṇam hema°* Ap, *pingalām padma°* die  
 übrigen. 15<sup>a</sup>. *anapagāminiṁ* Ap.; 1690; 488; *alapagāminiṁ*  
 26387; *alapagāmini* 5851; 2181; 1478. 15<sup>b</sup>. *prabhūtam* alle.  
 35 nur 26387: *prabhūtim*. *dāsyo* Ap., *dāsyo svān* 1690; 488; 26387,  
*dāsyosvo* 5851; 2181; 1478. 16<sup>a</sup>. *śuciḥ* alle nur in 24 von 5851,  
 1478; *śuci juhuyād* alle, nur V. 24 von 2181; 1478: *juhuyād*.  
*anvahaṁ* alle, nur 26387: *anmaham*. 16<sup>b</sup>. *sūktam* 26387, *rcāḥ*  
 (aber V. 24 von 5851; 2181; 1478: *dhūsayah*) 5851; 2181; 1478;  
 40 *śriyaḥ* 1690; 488; *ca* 26387; 1690; 488; *nu* 5851; 2181, *tu* 1478  
 (und 5851; 2181: 1478 in 24). 17<sup>a</sup>. *padmākṣī* 1690; 488; 26387,  
*padmākṣim* die übrigen. *padmasaṁbhava* 488; 1690: *°saṁbhavet*  
 5857 f.; 2181; 1478; 26387. 17<sup>b</sup>. *padmākṣī* alle, nur 1690; 488:  
*padmākṣī*. *aham* alle, nur 5851; 1478; 2181: *aha*. 18<sup>a</sup>. *°āyi*

1) Ap. ist die Bezeichnung meiner Ausgabe. Für Ms. 1690/91 und Ms. 488/84 schreibe ich nur 1690 und 488.

*godāyī dhanadāyī* alle, nur 26387: *‘āyāi godāyāi dhanadāyāi*. 18<sup>b</sup>. *juṣaṭṭāṇ* alle, nur 26387: *labhaṭāṇ*. *devī* 2131, *devīm* die übrigen. 19<sup>a</sup>. *putrapautraṃ* 26387, *putrapautra* die übrigen. *hastyaśvāsvataraī* 5351; 2131, *aśvāsvataraī* 1473, *hastyaśvādiḡave* 1690; 433; 26387, *rathaiḥ* 5351; 2131; 1473. *ratham* 1690: 433; 26387. 19<sup>b</sup>. *bhavaśī* alle (für *bhavaśī*). *me* 1690; 433; 26387. *mām* die übrigen. 20<sup>b</sup>. *varuṇo* 5351; 2131; 1473. *varuṇam* 1690: 433; 26387. *ut sṛje* 1690; 433, *ucyate* 5351; 2131; 1473, *aśvinā* 26387. 21<sup>b</sup>. *mahyaṃ* 26387; 1690, *mahya* 433, *miham* (praktiti-siert) 5351; 2131; 1473. 22<sup>a</sup>. *mātsaryam* alle, nur 5351; 2131: 10 1473: *mātsvaryam*. 23<sup>a</sup>. *dhavalatarām* 1690; 26387: *dhavatarām* 433. *śubhagaṃkhamālyā*° 26387, *śubhamālyā*° 1690, *śubhamātyā*° 433. 24<sup>a</sup>. *āvidhā chubha*° 26387, *āvidhātputa*° 5351; 2131; 1473: 1690; 433. 24<sup>b</sup>. *dhānyam dhanam* (*dhana* 1473) alle, nur 26387: *dhanam dhānyam*. *paśum bahuputra*° 26387; 1690; 433, *paśu* 15 *putra*° 5351; 2131; 1473. 25<sup>b</sup>. *viṣṇupriyasakhīm* 26387 (für *priyasakhīm*). 26<sup>b</sup>. *lakṣmīḥ* 26387 (für *lakṣmīḥ*). 27<sup>a</sup>. *padmānane* 26387, 1475. *padmani* 1690; 433, *padmini* die übrigen. *padma-vipadma patre padmaśrīye padmadalāyātākṣī* 26387. *padmapatre padmapriye padmadalāyātākṣī* (*vapradalāyātākṣī* 433); 1690, 433. 20 *padmavipatre* (5351 und 2131 schreiben *patre* doppelt) *padmapriye padmadalāyātākṣī* (°*ih* 1473) 5351; 2131; 1473. 27<sup>b</sup>. *viśvapriye viśvamanonakūle tatpādapadmanam mayi saṃ nidhatsva* 1690; 433: 26387. *viśvapriyāi viśvamanonakūles tatpādapadmanam mahi saṃ nidhasva* 5351; 2131; 1473. 29<sup>a</sup>. *‘kṣad*° 26387 (für *‘kṣud*°). 25 29<sup>b</sup>. *tāpaṃ* 26387 (für *tāpā*).

Im Śrīśūkta meiner Ausgaben finden sich 2 Druckfehler: p. 72 Vers 4b lies: *padmesthītām*; p. 78 Vers 25b lies: *namāmy*.

## 6. Übersetzung.

1. O Jātavedas, führe mir die Lakṣmī herbei, die goldfarbige. 30 goldgelbe, die mit einem schönen, silbernen Kranz geschmückt ist, die glänzende, goldgestaltete!

2. Führe mir, o Jātavedas, diese mir nicht dahinschwindende Lakṣmī herbei, bei der ich Gold, Rind, Roß und Männer erlangen will<sup>1)</sup>. 35

3. Ich rufe die Göttin Śrī an, deren Rosse die vorzüglichsten sind, welche die Mitte des Wagens einnimmt und sich ergötzt an dem Elefantengetöse; die Göttin Śrī möge mich erfreuen.

4. Ein Bittfleher bin ich; sie, deren Kleid aus Gold ist, die leuchtete, die leuchtende, erquickende und erquickte, die auf Lotus 40 weillende, die lotusfarbige, diese Śrī rufe ich an.

1) Vgl. hiersu Kāth. Up. 1, 33: *putrapautraṃ vṛjīva bahūn paśūn hastihiranyam aśvān*.

5. Die glänzende, strahlende, die in Herrlichkeit leuchtende Śrī, die in der Welt von den Göttern geliebt ist, die Spenderin, sie, die mit Lotus umkränzt ist, gehe ich flehend um Schutz an. Das Unglück soll mir verschwinden, dich erwähle ich mir.

6. O sonnenfarbige, aus der Kasteiung ist dein Baum entstanden, nämlich der Bilva-Baum; dessen Früchte sollen infolge meiner Kasteiung vertreiben die bösen Zauber und das Unglück, welche drinnen und draußen sind.

7. Zugleich mit dem Amulett soll zu meinem Schutz herankommen der Götterfreund und der Ruhm. Erschienen bin ich in diesem ihrem Reiche; Ruhm und Gedeihen soll sie mir geben.

8. Ich treibe hinweg Hunger, Durst und Sünde, das höchste Unglück. Jeden Niedergang und jedes Nichtgedeihen verscheuche aus meinem Gehöfte.

9. Sie, die durch ihren Duft wahrnehmbar ist, die unbesiegbare, die stets mit allem gesegnete, sie, die reich an Dünger ist, die Herrin aller Wesen, sie, die Śrī, rufe ich hier an.

10. Mögen wir unsers Herzens Wunsch und Vorsatz und die Verwirklichung des Wortes erreichen. Ansehnlichen Bestand an Vieh und Nahrungsmitteln und Herrlichkeit möge mir Śrī zuteil werden lassen.

11. Von Kardama („Dünger“) sind die Geschöpfe erzeugt; darum sei bei mir, o Kardama, laß deine Mutter, die Śrī, die lotusbekränzte, in meinem Hause weilen.

12. Die Wasser sollen im Strome zuführen Feuchtigkeiten, o Ciklita („Schlamm“), wohne in meinem Gehöfte, auch deine göttliche Mutter, die Śrī, laß in meinem Hause weilen.

13. O Jātavedas, führe mir die vollkommene, lotusreiche, die reichgesegnete, bräunliche, lotusbekränzte, lichtfarbige, goldfarbige Lakṣmī herbei.

14. O Jātavedas, führe mir die feuchte, lotusreiche, schlanke<sup>1)</sup>, schönfarbige, sie, die mit einem goldenen Kranz geschmückt ist, die glänzende, goldfarbige Lakṣmī herbei.

15. Führe mir, o Jātavedas, diese nimmer entwindende Lakṣmī herbei, bei der ich viel Gold, Rinder, Sklavinnen und Menschen erlangen will.

16. Wer den Ānanda anfleht, zufluchtnehmend bei dem Glanzreichen, der soll (eigentlich: du sollst) alle Glücksgottheiten verehren; Ciklita wohne in meinem Gehöfte!

17. Wir, die Geschöpfe, von Kardama geschaffen, wollen das Wachstum herbeiführen. Er gewährte, er kam, ihm haben wir unsere Wünsche ergossen.

1) *yaṣṭi* nach Komm. = *dayadarūpa* „einen schlanken Körper habend“.

18. Jätavedas! reinige mich und begründe meinen Wohlstand. Agni! befreie mich von dieser Sünde, von jeder Bedrängnis!

19. O Agni, freundereicher Gott, du mögest uns herbeirufen die Götter zum Wohlbehagen der beiden Welten. Laß kommen die Männer des Himmels zum Heil, das die Wohnstätte angenehm macht. 5 Laß uns überwinden des Feindes Drangsale und Widerwärtigkeiten, laß uns sie mit deiner Hilfe überwinden.

### Die sekundären Verse der anderen Rezension.

16. Wer in rituell reinem Zustande und andächtiger Stimmung Tag für Tag Schmalzspenden bringt und nach Śrī Verlangen trägt, 10 der möge fortwährend dieses fünfzehnversige Lied leise hersagen.

17. O du Lotusfarbige, deren Schenkeln der Lotus ist, die du lotusängig bist, o du im Lotus Entstandene, du, die du lotusängig bist, gewährst mir das, wodurch ich Wohlbehagen erlange.

18. Rosseverleihend (*asvadayi*), Rinderverleihend, Schätze- 15 verleihend bist du, o Reichbegüterte! Dein Reichtum soll mich erfreuen, verleihe mir alle Wünsche,

19. Söhne und Enkel, Vermögen und Getreide samt Elefanten, Rossen, Maultieren und Wagen (*hastyasvāsvatarai rathaiḥ*). Du bist die Mutter der Nachkommenschaft; sie soll mich lebenskräftig 20 machen.

20. Gut entsendet Agni, Gut Vāyu, Gut entsendet Sūrya, Gut Vasu, Gut entsendet Indra, Bṛhaspati; Gut entsendet Varuṇa (*varuṇo dhanam ut sṛje*).

21. O Vainateya, trinke den Soma, den Soma soll der Vṛtra- 25 töter trinken. Den Soma des Gutes mögen mir die Somabegleiterten geben, die Somabegleiterten.

22. Nicht Zorn, nicht Neid, nicht Habsucht, kein böser Gedanke wird den glücklichen Verehrern zuteil, man möge die Śrī-Hymne leise hersagen. 30

23. O die du auf der Lotusblüte wohnst, die du eine Lotusblüte in der Hand hältst, o die du sehr weiß bist, o die du schön durch die Kränze mit den anmutigen Wohlgerüchen bist, o Erhabene, goldgelbe Geliebte, Reizende, die du den drei Welten Wohlfahrt bereitest, sei mir gnädig. 35

24. Die Herrlichkeit der Śrī, Lebenskraft und prangende Gesundheit möge sie dem Verherrlichenden verleihen, ferner Getreide, Reichtum, Vieh, Besitz von vielen Söhnen und ein langes Leben, das 100 Jahre währt.

25. Ich knie nieder vor der Gattin des Viṣṇu, der nachsichtigen 40 Göttin, der Mādhavī, der Geliebten des Mādhava, der lieben Freundin des Viṣṇu, der Göttin, der stets bleibenden Geliebten des Viṣṇu.

26. O Mahālakṣmī<sup>1)</sup>, wir merken auf, o Gattin des Viṣṇu, wir sind andächtig, möge uns deshalb Lakṣmī fördern.

27. O Lotusfarbige, aus Lotus Bestehende, die du Lotusblätter hast, o du von Lotus Geliebte, deren Auge wie ein Lotusblatt  
 5 lauggestreckt ist, o die du von allen geliebt bist und die du auf alle achtest, setze deinen Fuß, der wie ein Lotus ist, auf mein Herz.

28. Ānanda, Kardama, Śrīta, Ciklīta, ebenso Viśrīta sind die  
 10 Reis und Söhne der Śrī. Die Göttin Śrī ist die Hauptgottheit.

29. Schuld, Krankheit usw., Armut, Unglück, Hunger, Durst,  
 15 Tod, Furcht, ein kummervolles Gemüt und Schmerz sollen immerdar weichen.

#### Nachtrag zu S. 38, Anm. 1.

Lotus als Symbol der Feuchtigkeit und Fruchtbarkeit: Auf die Tonmasse, aus der die Backsteine für den Altar geknetet werden  
 15 sollen, legt der Adhvaryu mit beiden Händen ein Lotusblatt (Kāthy. Śr. 16, 2, 28), wohl um die Tonmasse feucht zu erhalten. Ferner Theragāthā 700: „Wie der Lotus im Wasser lebt und wächst“. Wenn bei den Śivaiten der Lotus (*padma*) die *yoni* bezeichnet (Koeppen, Religion des Buddha II, 61), so ist hier der Lotus das Symbol der  
 20 Fruchtbarkeit.

---

1) Diese Bezeichnung für die Göttin Lakṣmī kommt schon in Nṛsiṃha Tāp. Up. 1, 4, 2, 9 vor.

## Psalm 84 in drei Strophen.

Von

Wilhelm Caspari.

Folgende Herstellung des Ps. 84 in drei Strophen zu je 6 Zeilen bedient sich üblicher (II.) und gelegentlicher (I.) Lizenzen gegenüber dem überlieferten Wortlaut.

### I. Gelegentliche:

1. V. 18: „Jahwe Zebaoth, Heil einem jeden, der auf dich 5 wagt“ — paßt zwar nach dem Vorausgegangenen, aber nicht besser als zu vielen Psalmen. Da im Vorhergehenden wahrscheinlich vom Schlaf im Heiligtum unter Gottes Schutze die Rede ist, hätte sich וְיִחְיֶה בְּיָדְךָ „der sich in dir birgt“ 2. 11 enger angeschlossen. V. 13 ist also eine der gewöhnlichen andächtigen Verlängerungen 10 fertiger Lieder.

2. Psalmen beginnen gern mit einer Aussage des Vortragenden über sein eigenes, Gott zugewandtes, Selbst, welche sich auf die Teilnehmer des Vortrags anwenden läßt: Ps. 42; 45; 121. Das Entsprechende ist in 84, 3 vorhanden, dort also erst der Anfang 15 des Psalms.

3. Da der Stil der unter 2 erkannten Art von Psalm-Anfängen für den Vortrag Sprecher und Chor voraussetzt, muß der letztere irgendwie beteiligt werden. Er bedient sich des V. 2 als des Kehrverses für die einzelnen Strophen: 20

„Wie (hoch)<sup>1)</sup> ausgezeichnet<sup>2)</sup> ist deine Wohnung<sup>3)</sup> (durch deine Gegenwart), o Jahwe der Heerscharen.“

1) Maqef an יָדְךָ will das nämliche wie Dagesch f. (in <sup>2)</sup>), doch unter den Voraussetzungen eines inzwischen durchgeführten Systems, für welches יָדְךָ als selbständiges Wort gilt und mit zwei Buchstaben dargestellt werden muß. Frühere hatten es in solchen Verwendungen als Proklitikon behandelt יְדְךָ (wie die prüf.). Davon ist dages geblieben.

2) Durch das zwischen Ort und Gott bestehende Verhältnis; es ist Gottes Neigung, sich zu einem irdischen Platze herabzulassen und sich dort Kult widmen zu lassen. Ihm ist der Platz „lieb“; ob auch den Menschen, — das will er von ihnen nicht einmal hören; es versteht sich von selbst.

3) plur. der Bewunderung.

In solchen, in sich selbständigen, Bestandteilen muß nicht unbedingt das Zeilenmaß der Strophenzeile herrschen, aber es verdient Beachtung:

*majedidót miskenoték* (s. Str. 5) *jahwé gebabt* (s. Str. 6).

## 5 II. Übliche:

4. Infolge der Auffassung des dichterischen Gefüges sind in einer Anrufung Gottes die Vokative, die ja auch Kehrzeile und Schlußzeile beherrschen, rein nach dem Gefühl vermehrt worden und können deshalb nicht immer zur Herstellung des Verses berücksichtigt werden; V. 4 a. E.

5. Das suff. 2. sg., in Anrufungen Gottes häufig und wichtig, hatte nicht erst jenseits des suff.-Konsonanten seinen hauptsächlichsten Vokal. Wie der jenseitige lautete, ist gleichgültig; da er nicht den Ton trägt, darf er in der herzustellenden Niederschrift wegb bleiben. Der Vokal des suff. heißt im sg. -ak; im pl. wird er zwecks be-  
15 quemer Unterscheidung der Numeri als Umlant oder Diphthong angenommen: -ek; V. 2 A; 5 a. E.

6. Von der bewährten, für Entstehung der Sprachformen wie für den Ausdruck des Gedankens im Satze gleich unentbehrlichen,  
20 Regel, in einer Genitiv-Verbindung nur den Genitiv zu betonen, durfte sich ein Dichter Ausnahmen gestatten:

a) der E.-N.<sup>1)</sup> als stat. constr. durfte betont werden; V. 2 B.

Da E.-N. selten Genitive mit sich führen, als stat. constr. also ungewöhnlich sind, sollte man das Gegenteil erwarten; aber viel-  
25 leicht hat sich schon wegen der Seltenheit des Vorkommens die Regel über die Enttonung des stat. constr. nicht folgerichtig der E.-N. bemächtigt.

b) Wurde ein stat. constr. präfigiert, so konnte er annähernd angesehen werden wie in der Genitiv-Kette ein mittlerer stat.  
30 constr., der vermöge seiner Eigenschaft, gleichzeitig Genitiv zu sein, das Anrecht auf einen eigenen Hauptton behielt. Eine Wirkung wie die der Präf. beanspruchen in Dichtungen aber auch Interjektionen vor dem stat. constr.: וְיִשְׁמַח 5.

7. Die rein-vokalische Verbalendung (-a, -u, -i) kann des  
35 Tones noch entraten. Auch in Satzmitte sind dann sog. pausale Aussprachen gestattet. Der Fall darf mit regelwidrig gewordenen

1) Das Verhältnis der Kehrzeile zur Schlußzeile heilt sich vielleicht von da aus auf; V. 13 hätte einschließlich וְיִשְׁמַח 5, wenn nicht mehr, Hebungen, während oben (I, 8) für V. 2 4 Hebungen nur dann gesichert sind, wenn auch in וְיִשְׁמַח eine gesählt werden darf. Läßt man V. 13 וְיִשְׁמַח unbetont, gelangt V. 13 zum Durchschnittsmaß. — Sachlich schwächt V. 13 den ganzen Ps. und V. 2 ab, die auf den Genuß einer gnadenreichen Gegenwart an Ort und Stelle eingestellt sind, so daß er ohne V. 13 für eine Leseandacht an beliebigem Platze unanwendbar wäre. וְיִשְׁמַח aber ist für die Distanz vom Tempel als rein seelisches Verhalten indifferent.

Betonungen in der älteren neuhochdeutschen Dichtung verglichen werden:

und ist und bleiben wird jetzund und immerdar.

Noch in Schillers Jugenddichtungen sind solche Betonungen gang und gäbe.

8. Die anschwellende Aussprache gedehnter Vokale, welche die griechisch Geschulten immer gern die zirkumflexive nennen werden und die im lebhaften Deutschen „nu-un?“, „wie?“, „wa-as?“ durch alle Dialekte geht, ordnet sich in das Innere einer Verszeile ein; am Anfang derselben ist sie leicht zu verschäumen und deshalb 10 von Musterdichtungen vermieden. Infolgedessen können einsilbige Wörter am Versanfang nur als enttonte vorkommen. Dies ist z. B. die Erklärung des vergrößerten ק an קך 4; hier beginnt, wie auch die Paseq nachahmen, eine neue Zeile.

9. Die Auflösung des Versgefüges hat ferner zur Abschaffung 15 von Asyndeta (a) beigetragen, Doppelschreibungen (b) verursacht und Plurale der Hochachtung (2 A) (c) geschaffen:

a) V. 8: ך vor ך schadet der climax mehr, als es das Satzgefüge entlastet: „erblaßt, ja erschöpft ist“ usw.<sup>1)</sup>

b) V. 8: Hinter ך (כֹּחַ) kommt vor das Verb eine Impf.- 20 Vorsilbe ך, weil der Begriff positiv und als gegenwärtig erlebter verstanden wird. Aber ך bedeutet öfters das leidenschaftliche „Rufen“ auch ohne Gemütsbefriedigung (Thr. 2, 19), und dies war der Ausfluß des in V. A. beschriebenen Zustandes, diesem also gleichzeitig.

ך V. 11 ist zwar nicht an sich prosaisch; auch Dichter haben 25 Anlaß, Gründe anzuführen; aber hinter ך (מְשִׁירָה) lag es nahe, für eine, vom Or. freigestellte, Gedankenverbindung der Sätze durch diejenige Partikel zu sorgen, die dem vorhandenen Schriftbilde am unmittelbarsten abzugewinnen war. So ist zugleich ein Asyndeton abgeschafft 30 und eine Doppelschreibung vorgefallen.

c) מְשִׁירָה 4 B, obwohl auch sachlich richtig, kann Anpassung an V. 2 מְשִׁכְּתוֹתָּהּ sein; Laien kümmerte hauptsächlich der eine 35 Brandopferaltar.

10. Attribute können mit ihrem Subst. unter einem, dem 35 Attr. anhaftenden Tone stehen, wenn beide kurzen Umfangs sind und das Attr. das am Subst. Wertvolle und für den Augenblick Hervorhebenswerte angibt, so 3 a. E. אֵל ך. (Diese Lizenz ergänzt die 8.; vgl. die 6.)

11. Auslautvokale, darunter solche, die den wesentlichen Be- 40 standteil eines Suff. ausmachen, sind, namentlich seit Aufgabe der

1) Auch אֲשָׁר 4 B, zumal in Nachbarschaft zweier אֲשָׁרִי 5. 6, ist wohlgemeinter Anschluß eines Prosalisten über die Konstruktion und überdies vor ך ebenso berechtigt wie hinter ך; der Dichter verfügte noch über relativlose Relativsätze 6 A.



gebundenen Form, unbeachtet und dürfen zur Wiedergewinnung unbetonter Silben hergestellt werden: V. 4 לָהּ vor שָׁחַר (Nr. 9 a Anm.). Letzteres muß vorne betont werden; also trafen zwei Tonsilben abstandlos zusammen. Aber für לָהּ darf irgendwie *lahi* gelesen werden. Ähnlich ist V. 7 a. E. מוֹרָה wahrscheinlich מוֹרְרוֹ, aber als Bestandteil des folgenden Satzes.

12. Änderungen, die die Substanz des überlieferten Wortlauts anrühren, sind nur aus denselben Gründen, wie an Prosastücken, zulässig, um den unauffindbar gewordenen Gedanken wieder zu gewinnen. Hierbei ist peinlichste Ausnutzung des überlieferten Schriftbildes im Vorzuge, die sprachliche Möglichkeit Bedingung, die angestrebte Versform nur als Regulativ von Einfluß; V. 11 F.

Die unverschobenen beiden סִלָּה hinter V. 5. 9 laden zu einer neuen Hypothese über diesen agendarischen Ausdruck ein. מסִלָּה ist „Bahn“, מסִלָּה „Bahn, Damm“. Diesen gleicht in der Schrift des Ps. auf einer Tafel eine durch zwei parallele Striche von den Abschnitten darüber und darunter getrennte unbeschriebene Zeile; also: „der leere Streifen“. Dessen Raum sparten die Schriftgelehrten, indem sie nur die Erinnerung an ihn durch einen Fachausdruck(?) festhielten; eig. סִלָּה, סִלָּה, סָל? Die Verdoppelung des ל kam außer Übung, wozu אָשַׁח, אָשַׁח verglichen werden können, zu den Vokalen הִרָה. Ob die Endung in סִלָּה fem. ist, dafür kann man sich also nicht verbürgen; vielleicht ist es ein Wink, wie al fine.

	לְחַצְרֹתָךְ	בְּקִשִּׁי	גִּם-פְּתֹחָהּ	בְּקִסָּהּ	3
25	אֶל-אֵלֹהֵי חַיִּי:	רָצִנִּי	וּבְשָׁרִי	לִבִּי	
	וְיִרְדּוּרִי	בֵּית	מִצָּאָהּ	נֶגַם-צִוּרִי	4
	אֶת-מִזְבֵּחַךְ	אֶת-אֱלֹהֶיךָ	שָׁחָהּ	קוֹן-לָהּ	5
	וְאֵלֹהֵי	מִלְכִּי	צִבְאוֹתָהּ	יְהוָה	
	יְהַלְלוּךָ	נֹר	שִׁבְי בֵּיתְךָ	אֲשֶׁר־יִי	5
80			סִלָּה		

	מִסְלֹחַ	בָּבֶל	עוֹרֶה-לִּי	אֲשֶׁר־יִי אֶדָּם	6
	הַבְּקָאִים	בְּעֵמֶק	נֹרֶה-לִּי	בָּלֶב-חֶם	7
	הַעֲטָה	גִּם-בְּרָכֹת	הַשָּׁחָה	נִעְנֶה	
	אֶל-חֵיל	מַחֲלִים	הַלֵּךְ	מִדְרֹה־	8
35	בְּצִיּוֹן	אֱלֹהִים	אֶלֶי	יְרָאָה	
	הַנִּגְזָרִים	הַנִּזְכָּרִים	חֲסִלֹתִי	שִׁמְךָ	9
			סִלָּה		

	שָׁרִי מְשִׁיחָךְ	וְהַבְּנֵי	אֱלֹהִים	רָאָה	
	בְּחֹרֶה	מִלְכֵּךְ	בְּחֹרֶה	טוֹב-לִי	11
40	בְּאֵלֶיךָ	מִדְרֹה	בְּבֵית־	הַסְחוּפָה	

אלהים	יהודה	מַעֲנוֹ	12 בִּי שֹׁמֵר
יהודה	יָחֵן	וְקָבוֹד	יָחֵן
בְּחַסִּים	מִקְלָדִים	חֹב (ו)	לֹא אֶנְזֵעַ

(סלה)

V. 8: α γ getilgt 9a. — β Mas. ersetzt suff. durch gen. יהודה 6b; masc. V. 11 muß nicht nachgeahmt werden. — γ 9b. — δ eig. zweiter Maqef; 10; die Pausa-Stellung des adj. erleichtert die Enttonung des subst.; 10.

V. 4: α מַצֵּאָה, sog. Pausalform, enthält den Auftakt zum obj. בית als Endsilbe, 7. — β der Satz wird von seinen zwei subj. ein-10 gesäumt, nicht aber ein neu — mit דרור — beginnender auf zwei Zeilen verteilt. Lies vielleicht וְדָרֹר V. 11. — γ Mas. לֵךְ! ist Satz für sich, wie צִירִי 8. — δ Mas. שָׁמְרָה; aber die Vorsilbe von אֲפִיחִיתָ ist ein sog. Vorschlags-א; Job 39, 30 ist entweder dies oder ו vor dem Worte gewollt, Deut. 15 22, 6 kommt א hinzu, weil das Wort zwischen subst. steht, die mit ו eingeführt werden. Unser א sichert engen Anschluß des Anfangskonsonanten des obj. — ס spirans — an das Verb, so daß eher אֲפִיחִיתָ zu schreiben wäre: „in ihrem Interesse hat sie ihre Brut an (s) deinem Altar abgesetzt“. — ε nicht präp. acc., die der 10 Dichter dem Prosaisten überläßt, s. δ a. E. — ζ gekürzt nach 9c. — η 6a. — θ Mas. i. p.

V. 5: α 6b; sog. „Gegenton“ an mehrsilbigem stat. constr. wird häufig angenommen. — β צֹר mit ~; auch vom vorherigen suff. 2. sg. kann eine Senkung angerechnet werden, 5. — γ diesen Auslaut 25 möchte man wie V. 8β, 4ζ überhören, 5.

V. 6: α Mas. צֹר; daher fixiert sich die persönliche Quelle des צֹר erst in der Anrede — קָךְ —, pt. צֹר berücksichtigt sie und stattet überdies das Gottesverhältnis mit einer minder aufdringlichen Wirkung zugunsten des Anbeters aus. — β Mas. קָךְ. — γ Num. 30 20, 19; I Chr. 26, 16; Jes. 40, 8. — δ Mas. בְּלִבְכֶּם mit Angleichung der ב; פֶּסַח nach V. 12 a. E. — 6b.

V. 7: α Mas. צִבְרִי möglicherweise statt alten ‘oberu, oberi, obwohl nicht constr., weil צִבְרָק, obwohl constr., Ton verlangt; doch בִּי sorgt bereits genügend, 6b. — β Gen. 35; Idc. 2, 1—5; II Sam. 35 5, 23. Welches Gewächs so hieß, mag dahingestellt bleiben. (עֵץ) kommt von (מֵעֵץ) herüber, da pl. voller klingt; 12 a. E. Sollten zwei ב in einem Satze zu viel sein, so käme dem Auslautvokal von צִבְרִי die Bedeutung zu, eine Senkung, nämlich ב II, zu ersetzen. — γ vgl. Ps. 110, 7. — δ Mas. וְיִשְׁתַּדֵּד, in Erinnerung von V. 4 γ. 40 — ε Ni. fehlt sonst; Mas. act. — ζ וי von δ; oder von V. 8 רָלְכִי. Gott ist des Wanderers „Wegweiser“.

V. 8: α Mas. pl. — β „Stärkung“, nach der vorigen Zeile, oder „Krafttat“, durch die er die, welche er begleitet, schützt. — γ Diese Ni. sind sonst bekanntlich schriftgelehrte Ausweichungen vor Qal, 45

damit niemand sage, Gott sei sichtbar. Dieselbe Wirkung erzielt אֱלֹהִים mit gleichem suff. wie V. 7f; dadurch wird אֱלֹהִים subj. und bereitet den nächsten voc. vor. suff. ist unter Maqef verdeckt worden. Vgl. אֱלֹהִים V. 10. —  $\delta$  der Ort, zu dem man reist, um sein Anliegen vorbringen zu können.

V. 9:  $\alpha$  Mas. stellt אֱלֹהִים zwischen Jahwe und Zebaoth und stört das Genitivverhältnis; aus V. 10? Aber die Vokative überfüllen das Satzpaar, das sie aus einer Zeile in zwei strecken. Nach 4 dürfen sie ausscheiden. —  $\beta$  אֱלֹהִים יִצְעֹק Mas. fällt aus, wie  $\alpha$ .

10 V. 10:  $\alpha$  Mas. מְנַגְּנִי, so daß דְּאִיכְרָה kein eigenes obj. hätte; zu dem Verb paßt nur eine Gehörwahrnehmung, zumal eine häufige Begleiterscheinung des Ps.-Vortrags. suff. mit unbetonter Endsilbe wie Mas. מְנַגְּנִי Thr. 3, 68 als Formel der Bescheidenheit?

V. 11:  $\alpha$  לִי s. 9 b. —  $\beta$  Mas. יום ohne Näherbestimmung wäre 15 ein Alltag; der Dichter ist jedenfalls zum Festtage gekommen. נִים, Ps. 121, 4 unterwegs gefährlich, ist am Ziele um so wohlthätiger und gut verdient; es mündet selbst unter spärlicher Bequemlichkeit, wie sie Auswärtige finden. נִים ist kein richtiges יָשָׁן, an die Gelegenheit zu Gottesträumen scheint nicht mehr gedacht. —  $\gamma$  wie

20 in der folgenden Zeile müssen schon hier zwei inf. einander gegenüber gestellt werden; welcher, erkennt man von דֹּרֵר II Sam. 18 aus. Jedenfalls ist der Vergleich soweit volkstümlich. Mas. מְאֻלָּף umgeht den Nebensinn als einen umheimlichen Zug zu Baals-Wesen während der Festzeit; ה' wird am Ende des nächsten Wortes frei.

25 —  $\delta$  Mas. מְרַחֵם wird gewöhnlich so verbessert. —  $\epsilon$  hängt noch von נִים ab; Verhalten Hungeriger und Bettler I Sam. 2, 36; der Dichter will solche am Feste im Tempel sehen, um zu guten Werken Gelegenheit zu finden. —  $\zeta$  Zusammensetzungen mit בֵּית stehen nach Verben der Ruhe, wie יָשָׁן, oft im acc. des Ortes; ה' wäre also 30 vielleicht entbehrlich. —  $\eta$  für den Sprecher genügt streng genommen ein Zelt. Daß Mas. מְאֻלָּף den Vergleich mit dem Tempel nicht ausbalten, wäre zu selbstverständlich; man stellt die Buchstaben um מְאֻלָּף, aber jedenfalls מְאֻלָּף attr. steht sonst nicht von Dingen, als Genitiv aber würde es vorhergehenden constr. nicht mehr enttonen,

35 6 ב' קָרוֹן? Der kürzeste Eigenschafts-Genitiv wäre der beste; 10.

V. 12:  $\alpha$  מְאֻלָּף ist unverständlich, da es in erster Linie für Reisende eine Last ist; Ps. 121, 6. Zu der Behauptung, daß Gott die Sonne trotz aller Helios-Religionen in seiner Gewalt habe, besteht hier kein Anlaß. שֶׁמֶר Ps. 121 mehrfach; Num. 6, 24. —

40  $\beta$  Mas. יִצְעֹק, V. 10  $\alpha$ . י' wird versuchsweise vom Wortanfang ans Ende versetzt, obwohl auch מְאֻלָּף passen würde. —  $\gamma$  die jahwistisch-priesterliche Doppelbezeichnung Gottes liegt dem Ps. bereits vor. —

$\delta$  impf. statt subst. versuchsweise nach Num. 6, 25 (ind.?). —  $\epsilon$  Mas. Maqef; mußte der Ps. mit dem Gottesnamen schließen V. 13, so

45 genügt wohl auch מְאֻלָּף ohne obj. und die folgenden Takte verschieben sich um eine Nummer. —  $\zeta$  ה' statt ה' ist zu מְאֻלָּף wohl unumgänglich.

## Ibn abi-l-'Akb.

Von

### I. Goldziher.

Unter den Pseudepigraphen der arabischen Literatur wird eine *ḡaṣīdat al-malāḥim* erwähnt, als deren Verfasser ein Ibn abi-l-'Akb (oder 'Aḡīb?) genannt wird. Dies apokalyptische Gedicht, in welchem (nach Art der von de Goeje, *Mémoire sur les Carmathes*<sup>2</sup> 115 ff. behandelten Literatur) die Schicksale des Islams in ferner Zukunft voraus verkündet sein sollen, ist bereits im zweiten Jahrhundert d. H. bekannt. In einer in *Agānī* I, 169, 4 auf 'Awāna, wohl den Verfasser historischer Schriften (st. 147, *Fihrist* 91, 8 ff.), zurückgeführten Notiz erscheint der angebliche Verfasser als einer von drei erdichteten Personen, die niemals existiert haben<sup>1)</sup>. 10

Der Name wird, wie wir aus den hier zu erwähnenden Daten ersehen, in verschiedenen Formen überliefert. Unter den Fragen, die *Ḡāhiz* (*Tria opuscula* ed. van Vloten 140, 16) dem Aḡmad b. 'Abdalwabbāb vorlegt, finden wir auch die: „was für Meinung er über Ibn 'Aḡīb habe?“<sup>2)</sup> Die schītische Literatur nimmt ihn für ihre Sekte in Anspruch. Er selbst sei Schüler des 'Alī und hernach Lehrer des Ḥasan und Ḥusejn (مُعَلِّمُ السَّبْطَيْنِ) gewesen (s. die zu erwähnende Nicholson'sche Handschr.). Als sein Eigennamen wird bei solcher Gelegenheit Jaḥjā und als seine Nisba *al-Lajṭi* gegeben. Im schītischen Gelehrtenlexikon (*Kitāb al-riḡāl*, Bombay 1817, 49) s. v. Ḥusejn b. Muḥammed al-Azdī wird als Werk desselben ein *ḡaṣīda* *ʿAbī ʿAḡīb* angegeben. Auch die volkstümliche Hagiolatrie hat ihn beansprucht. Zur Zeit Maḡrīzī's wurde in Kairo in einem *ṣoḡāḡ al-maṣār* genannten Gäßchen eine Grabesstätte besucht, die das gewöhnliche Volk dem Jaḥjā b. 'Aḡīb, 25 Erzieher des Ḥusejn zueignete (*Ḥiṭaṭ* II, 45). Maḡrīzī weist diesen

1) Vgl. Abh. sur Arab. Phil. II, CVL

2) Die Kairoer Ausgabe (1924) 132, 7 setzt mit den diakritischen Punkten *ʿAbī ʿAḡīb*, was für die Aussprache als *ʿAḡīb* spricht.

Glauben der unwissenden Leute, den er als Exempel für die Albernheiten ihres Gräberkultus anführt, mit Entschiedenheit zurück<sup>1)</sup>.

- Es werden auch verschiedentlich Texte als *Malāhim-Kaṣida* dieses Ibn abi-l-'Akb überliefert. Die Handschriftensammlung des Prof. R. A. Nicholson enthält unter dem Titel كتاب مفتاح الجفر einen Band, in welchem zwei demselben zugeschriebene prophetische Gedichte aufbewahrt sind (*JRAS.* 1899, 907, n. 4). — Der Katalog der *Visekönigl. Bibliothek zu Kairo* (VII, 552) verzeichnet als Nr. 6 des Sammelbandes Nr. 62 eine dem Jahjā b. 'Akb (so) zugeschriebene منظومة ملاحم. Minhāg al-dīn 'Oṭmān (geb. 589, st. ca. 662 d. H.), Verfasser der *Tabakāt-i-Naṣirī* (ed. Biblioth. Ind.), teilt (p. 439—448) in persischer Übersetzung einen Auszug aus der Kaṣida des Jahjā son of A'kab (so) mit, dessen Inhalt (das Original ist mir leider nicht zugänglich) von H. G. Raverty, dem englischen Bearbeiter der *Tabakāt* (London 1861, II, 1282) folgendermaßen angegeben wird: „This Kaṣidah prophesies the irruption of the Turks, the sedition of the Chingiz Khan in Chin and Tamghaj and the fall of the Muhammadan empires, and also the total annihilation of the Turks“. — Für das Auftreten des zeiditischen Imam Jahjā al-Hādī (280 d. H.) werden von dessen Anhängern prophetische Verse des Ibn 'Akb (so) nachgewiesen (Van Arendonk, *De Opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen* [Leiden 1919, de Goeje-Stichting nr. 5] 117).

- Auch den Titel الدائرة finden wir für ein dem Ibn abi-l-'Akb zugeschriebenes Schriftwerk prophezeienden Inhaltes. In einem Kommentar zu dieser Schrift soll das Aufkommen der 'oṭmānischen Dynastie als Vormacht des Islams, als Nachfolgerin des niedergehenden 'abbāsiden Geschlechtes vorhergesagt sein. Ich kenne diese Stelle aus einem Exzerpt in الفرق المؤذن بالطرب في الفرق بين العجم والعرب von Muṣṭafā b. Kamāl al-dīn al-Ṣiddīqī (Handschr. des Instituts für Orientalische Sprachen in St. Petersburg, *Katalog der arabischen Handschriften* von Baron V. v. Rosen, Petersb. 1877, p. 11, Nr. 27). Dasselbe geht aus von einem nach Ibn 'Asākir angeführten Ḥadīṭ<sup>2)</sup>, und im Anschluß an ein Zitat aus Ṣalāḥ al-dīn al-Ṣafadī's Kommentar zur *Ṣajara No'mānīja* des Ibn al-'Arabī (Brockelmann I, 447, nr. 126) lesen wir:

1) Vgl. Muh. Stad. II, 354.

2) Mu'ā' b. Ḡebel (oder Sa'd b. Mu'ā' b. Mu'ā') brachte dem Propheten die Nachricht von der Niederlage des Perserkönigs, worauf jener gesagt habe: لعن الله كسرى (ثلاثاً) ثم قال إن أول الناس فناء (أو هلاكاً) فارس ثم العرب من وراءهم (ثم أشار بيده قبل الشام) ألا بقية طهنا

في شرح الدائرة للامام يحيى بن عقب ان أصلح الدول بعد  
 الصحابة الدولة العثمانية فانها مذكورة في كتب الاسرار الجفرية باشارة  
 الآية الشريفة القرآنية وهي قوله تعالى (21, 105) "ولقد كتبنا في  
 الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون"<sup>1)</sup> وستظهر  
 دولة عظيمة اى لانها في زمن الشارح لم تكن ظهرت ويملكون ديار  
 العرب الى تخوم المغرب وتستمر دولتهم الى قيام الختم.....

Darauf folgt eine diese Prophezeiung bestärkende kabbalistische  
 Buchstabenspekulation und ein Zitat aus الشيخ محمد كمال الدين  
 ابو سالم بن طلحة في جفره.

Erst nach Einsicht in dies Material könnte man eine Meinung  
 über das Verhältnis der dem Ibn abi-l-'Akb zugeschriebenen Pseud-  
 epigrapha zu einander wagen. Es scheint, daß es sich um von  
 einander verschiedene posteventum-prophetische Machwerke handelt,  
 für deren Beglaubigung man von Fall zu Fall sich des für solche  
 Dinge geeigneten Verfasser Namens des I. a. 'A. bedient hat. 16

Abū Nuwās und al-Rakāsi verfertigten einmal spaßweise Ge-  
 dichte im Stil des I. a. 'A. (bei dieser Gelegenheit als اللمتى be-  
 zeichnet) und ließen sie durch einen Verrückten namens Abū Jāsīn  
 al-ḥāsib rezitieren; als dieser die Gedichte erlernt hatte, bildete er  
 sich fest ein, daß er selbst Verfasser derselben sei. (Gāhiz, *Bajān* 20  
 II, 7; Brockelmann, *Enzyklop. d. Islam* I, 109\*.)

1) Aus demselben Vers wurde auch die Eroberung Ägyptens durch Sultan  
 Selim herausgeklügelt, ZDMG. 68, 545.

# Zu den Inschriften von 'Arāq il-Emīr.

Von

Enno Littmann.

Durch meine Veröffentlichung der Inschriften von 'Arāq il-Emīr in den *Publications of the Princeton University Archaeological Expedition to Syria in 1904—1905*, Division III, Section A, Leyden 1907, glaubte ich die Lesung der beiden gleichlautenden Dokumente endgültig als כרביה festgestellt zu haben. Nun hat aber Budde in einem Artikel dieser *Zeitschrift*, Bd. 72, S. 186—188, den ich wegen der Kriegsläufe erst vor Kurzem lesen konnte, eine Lesung כרביה vorgeschlagen, ohne auf meine Publikation einzugehen. Ich habe im Jahre 1904 jeden der 10 Buchstaben an Ort und Stelle bis zum Millimeter genau ausgemessen, und zwar nicht nur die Breite und Höhe der Buchstaben, sondern auch jeden einzelnen Strich und Haken. Danach sind die Zeichnungen auf S. 2 meiner Arbeit hergestellt. Außerdem gebe ich dort Photographien beider Texte, die zufälligerweise ganz gut gelungen sind und daher jedem die Nachprüfung ermöglichen; eine Retasche ist an den Photographien nicht vorgenommen. Ohne weiter auf Einzelheiten, die doch nur das dort Gesagte wiederholen müßten, hier einzugehen, möchte ich nur auf meine früheren Feststellungen verweisen und die Lesung כרביה von neuem als die einzig mögliche bezeichnen, damit sich keine falschen Lesungen in die Lehrbücher einbürgern. Da aber B. betont, daß er, Dalman und dessen Schüler nur eine Inschrift gesehen hätten, möchte ich doch bemerken, daß weder ich noch mein photographischer Apparat bezichtigt werden kann, doppelt gesehen zu haben.

Die Schwierigkeit, daß ein ל am Anfange fehlt, bleibt bestehen. Ob meine Annahme, daß dieser Tobias mit Hyrkanos identisch sei, richtig ist, darüber mögen die Fachgenossen entscheiden.

## Neue indische Dramen.

Von

E. Hultsch.

Unserm Ehrenmitgliede Śāstraviśārada Jainachārya Śrīvijayadharmasūri verdanke ich eine große Anzahl von Jaina-Werken, die auf seine Veranlassung gedruckt worden sind. Unter ihnen befinden sich mehrere bisher unbekannte oder ungedruckte Dramen. Im Folgenden gebe ich eine kurze Beschreibung derselben und ein paar anderer Stücke, die in Indien erschienen sind.

### I.

**Mudrita-Kumudachandra-prakaranam.** Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, Nr. 8. Benares, Vira-Saṃvat 2432.

Der Verfasser ist Yaśaśchandra, Sohn des Padmachandra. Sein Großvater, der Kaufherr (*śrēṣṭhi*) Dhanadēva aus der Dharkaṭa-Familie<sup>1)</sup>, scheint der Minister eines Fürsten von Śākambhari in Sapādalakṣha<sup>2)</sup> gewesen zu sein; s. pp. 1, 2. Das Drama hat fünf Akte und beschreibt eine Disputation zwischen dem Śvētāmbara Dēvasūri und dem Digambara Kumudachandra vor dem Chaulukya-Könige Jayasimha Siddharāja, in welcher Kumudachandra zum Schweigen gebracht wurde (*mudrita*)<sup>3)</sup>. An zwei Stellen (pp. 20, 25) wird eine andere Disputation erwähnt, in der Dēvasūri vor Arpōrāja den Digambara Guṇachandra besiegte. Über Jayasimha Siddharāja von Gujarāt und über den Chāhamāna-Fürsten Arpōrāja von Śākambhari (Sāmbhar) s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14<sup>4)</sup>. Nach dem *Prabhāvakacharitam* fand die Disputation zwischen Dēvasūri und Kumudachandra in Saṃvat 1181 statt, und Dēvasūri starb in Saṃvat 1226; s. Klatt, *Ind. Ant.*, Vol. XI, p. 254 und Peterson, *Fourth Report*, p. LV f.

1) Dies ist der Name einer Kaste von Kaufleuten; s. *Ep. Ind.*, Vol. VIII, p. 208, Zeile 4 und Jacobi, *Bhavisattakaha*, S. 5<sup>o</sup> f.

2) Vgl. *Ind. Ant.*, Vol. VI, p. 186 und *Ep. Ind.*, Vol. II, p. 422.

3) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. CLXXI, Nr. 834) ist dasselbe Drama verzeichnet, aber das Wort *mudrita* am Anfange des Titels weggelassen.

4) Über Arpōrāja vgl. auch Bühler, *Leben des Hēmachandra*, S. 26 f., 30 f., 34.



Dēvasūri ist der Autor zweier Nyāya-Werke: 1. des umfangreichen *Syādvādaratnākara*<sup>1)</sup> und 2. des *Pramāṇanayalattvālōka-lāṅkāra*, der in knappen Sūtras abgefaßt ist<sup>2)</sup>. Dēvasūri's Schüler Ratnaprabhasūri schrieb zu dem letzteren einen Kommentar namens *Ratnākara-vatārikā*. Das Sūtra-Werk des Dēvasūri bildet Nr. 1 der Jaina-Yaśōvijaya-Granthamālā, und der Kommentar des Ratnaprabhasūri Nr. 5 und 20 dieser Serie. In Samvat 1238 verfaßte derselbe Ratnaprabhasūri einen Kommentar zu Dharmadāsagani's *Upadēśamālā*; s. Peterson's *Third Report*, p. 165 ff. und *Fifth Report*, pp. LVII, 128 f.

Unter den Personen des Dramas findet sich Śrīpāla Kavi-rāja. Dieser ist identisch mit dem Verfasser der Vaṇnagar-Prasasti des Kumārapāla; s. Bühler, *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 295. Er stammte aus der Prāgvāṭa-Familie<sup>3)</sup> und war der Sohn eines Lakshmana; s. Muni Jinavijaya's Einleitung zum *Draupadivayamvaram* (unten, V), pp. 8, 22.

Auf p. 49 des *Mudrīta-Kumudachandram* werden die Nyāya- und Vaiśeṣika-Lehrer Kaṇḍa, Akshapāda, Uddyōtakara, Vāchaspati und Udayana erwähnt. Der Satz [सिद्धराजस्य] हि राज्ञे . . . . . जाकरणेव पितृवधातृवमातृजादीनां निपातन (p. 26) ist offenbar eine Reminiszenz an Māgha, XIX, 75.

## II.

Nirbhaya-Bhīma-vyāyōga, herausgegeben von Śrāvaka Paṇḍit Hargōvindās und Śr. P. Bēchardās. Yaśōvijaya-Jaina-Granthamālā, Nr. 19. Benares, Vira-Samvat 2487.

Dieser kurze Einakter ist eine Bearbeitung des *Bakavadha-parva* (I, 10) des *Mahābhāratam*. Personen: die fünf Pāṇḍavas, Draupadī, ein Brahmane, dessen Mutter, seine Gattin Mālātī, ein Tempeldiener, Baka und seine Rākshasas. Baka spricht Sanskrit, sein Gefolge Māgadhi.

Der Verfasser, Rāmachandra, war ein Schüler des berühmten Gelehrten Hēmachandra. Er selbst rühmt sich, hundert Werke verfaßt zu haben. Verzeichnisse eines Teiles derselben finden sich in den Vorreden der Herausgeber des *Nirbhaya-Bhīma* und des *Kaumudī-Mitrāṇandam* (s. unten). Weber veröffentlichte Proben aus Rāmachandra's Gedichte *Vihārasatakam*<sup>4)</sup> (*Verzeichnis*, Band II,

1) S. die Vorrede zu Nr. 1 der J.-Y.-Granthamālā, p. 6 f.

2) Siehe Peterson's *First Report*, p. 131, Nr. 361 f. Vermutlich ist das erste Werk ein Kommentar des Verfassers zum zweiten.

3) Dies ist der Sanskrit-Name der Pōrvāls, einer Kaste von Kaufleuten. Siehe ASWl., Vol. II, p. 172, Anm.; *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 24, n. 10 und Vol. II, p. 41. Nach Baines, *Ethnography*, p. 146 zählen die Pōrvāls jetzt ungefähr 75 000.

4) Der volle Titel ist *Kumāravihārasatakam*; s. die beiden obengenannten Vorreden. Das Gedicht verherrlicht einen von dem Chaulukya-Könige Kumārapāla erbauten Tempel des Pīrānātha in Aphilvād; vgl. Bühler, *Leben des*

Nr. 1972) und Peterson den Prolog seines Dramas *Raghuvilāsam*<sup>1)</sup> (*Fifth Report*, p. 144 ff.). Eine Handschrift des *Nirbhaya-Bhima-vyāyōga* befindet sich in Cambay (*First Report*, Appendix I, p. 80 f.).

Nach dem *Prabandhachintāmaṇi* wurde Rāmachandra von dem Chaulukya-König Ajaya (Samvat 1280—1283), dem Neffen und Nachfolger des Kumārapāla, umgebracht; s. Tawney's Übersetzung, p. 152 f.

### III.

**Kaumudī-Mitrāṇandam**, herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 59. Bhāvnagar, 1917.<sup>10</sup>

Der Verfasser ist ebenfalls Rāmachandra, ein Schüler des Hēmachandra und Autor von hundert Werken. Nach dem Prolog (p. 2) ist das *Kaumudī-Mitrāṇandam* ein *prakaraṇam* und war das zweite von dem Dichter verfaßte Drama (*rūpakam*). Bemerkenswert ist, daß der Sūtradhārā den Dichterfürsten (*kavindra*) Murāri,<sup>15</sup> dessen Zeit bisher unbestimmt war<sup>2)</sup>, als einen noch lebenden Zeitgenossen des Rāma[chandra] zu erwähnen scheint; s. p. 3, Vers 3:

प्रबन्धानाधातुं नवमक्षितिविदग्धमधुरा-

म्बवीक्षा निखन्ताः कति नहि मुरारिप्रभृतयः ।

क्षते रामान्नाम्बः किमुत परकोटौ घटयितुं

20

रसान्नाम्बप्राधान्यदुरिति वितर्को मजसि नः ॥

Murāri, der Verfasser des geschmacklosen Dramas *Anargha-Rāghavam*<sup>3)</sup>, lebte also wahrscheinlich um dieselbe Zeit wie der Dichter Maṅkha, der in seinem *Śrīkaṇṭhacharitam* (XXV, 74) den Murāri erwähnt und im Kommentare zu seinem *Kūsa* das *Anargha-Rāghavam* zitiert<sup>4)</sup>. Es folgt eine gedrängte Übersicht des bunten Inhalts des *Kaumudī-Mitrāṇandam*.

Akt I. — Zwei Schiffbrüchige aus der Stadt Kantukamaṅgala, der Jaina Mitrāṇanda, Sohn des Kaufmanns Jinadāsa, und der Brahmane Maitrēya, landen auf der Insel des Varuṇa, wo sich<sup>20</sup> ein goldener Tempel dieses Gottes und eine Einsiedelei des Patriarchen Ghōraghōya befinden. Bei letzterem deponiert Mitrāṇanda sein gerettetes Geld. Der Patriarch verlobt ihm seine Tochter Kaumudī.

Hēmachandra, S. 30, 32, 40 f., 43, und über Rāmachandra S. 19, 44. Eine *Kunāravīhārprasasti* verfertigte ein anderer Schüler des Hēmachandra namens Vardhamānagani; s. Peterson, *Third Report*, p. 18 und Appendix, p. 316.

1) In Bühler's *Kaśmīr Report* (p. XLIX, Nr. 760) ist der Titel verlesen (*Raghuvilāpa*).

2) Siehe Konow, *Das indische Drama*, S. 83.

3) Vgl. Wilson's *Theatre of the Hindus*, third edition, Vol. II, p. 375 ff.

4) Siehe Zachariae's *Epilegomena* zum *Maṅkhakōsa* (Wien, 1899), S. 49. Auch Mahēndrasūri's Kommentar zu Hēmachandra's *Anēkārthasaṅgraha* zitiert das *Anargha-Rāghavam*; s. Zachariae's *Epilegomena* zum *Anēkārthasaṅgraha* (Wien, 1898), S. 25.

Akt II. — Die beiden Freunde finden einen von Varuṇa mit Nägeln an einen Mangobaum gefesselten Halbgott, den auf dem Berge Ratnakūṭa residierenden Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa<sup>1)</sup>. Mitrāṇanda befreit ihn mit Hilfe eines von Kaumudī gelieferten zauberkräftigen Juwels, und Maitrēya heilt die Nagelwunden durch Bestreichung mit dem Saft eines als Armband getragenen Krautes, welches Anaṅgadāsa ihm übergibt<sup>2)</sup>. Varuṇa steigt vom Himmel herab und will den Mitrāṇanda an den Mangobaum nageln. Als er jedoch erfährt, Mitrāṇanda sei der zukünftige Schwiegersonn des Patriarchen, übergibt er ihm Anaṅgadāsa's Halskette *Kalpapatā*, welche die Kraft besitzt, Liebe zu erregen.

Akt III. — Beim Anblick der wunderbaren Halskette verliebt sich Kaumudī in Mitrāṇanda. Sie gesteht ihm, daß die Asketen Schwindler seien, und daß bisher alle anderen reichen Kaufleute mit denen sie ihr Vater vermählt habe, in eine unter dem Bette verborgene Grube gestürzt seien, und verspricht, ihn mit ihren gesammelten Schätzen nach Ceylon (Simhaladvīpa) zu begleiten. Vermählung der Kaumudī mit Mitrāṇanda, welcher von der Göttin Jāṅgulī einen Zauberspruch gegen Gift empfängt.

Akt IV. — Mitrāṇanda und Kaumudī, welche den Schatzkasten trägt, sind in Ceylon angelangt. In der Nähe von Raṅgaśālā, der Hauptstadt des Vikramabāhu, betreten sie einen Tempel der Kātyāyanī. Die Polizei verhaftet den Mitrāṇanda als einen Dieb.

Akt V. — Das Paar wird vom Könige verhört, dessen Minister Kāmarati unterdessen von Begierde nach Kaumudī erfüllt wird. Eine Dienerin meldet, daß der Kronprinz Lakṣmīpati infolge eines Schlangenbisses gestorben sei. Mitrāṇanda gedenkt der Göttin Jāṅgulī, die den Toten wieder belebt. Der erfreute König befiehlt dem Minister, das Ehepaar in sein Haus aufzunehmen.

Akt VI. — Maitrēya hat einen in Ratnākara residierenden Vasallen des Königs Vikramabāhu, namens Vijayavarmā, welcher von seinem Feinde Chakrasēna im Kampfe gefährlich verwundet worden war, durch Bestreichung mit dem Saft eines Krautes geheilt. Vijayavarmā wünscht im Tempel des Yaksha-Fürsten Lōhitapāṇi ein Menschenopfer darzubringen. Da erscheint der vom Minister Kāmarati mit einem Uriasbrief abgesandte Mitrāṇanda, wird aber von Maitrēya erkannt und von Vijayavarmā selbst seiner Fesseln entledigt.

Akt VII. — Am Morgen, nachdem Kāmarati den Mitrāṇanda fortgeschickt hatte, wurde Kaumudī von der eifersüchtigen Frau des Ministers aus dem Hause gewiesen; ein alter Mann trug ihren

1) Dieser war nach Varuṇadvīpa gekommen, um die Kaumudī zu entführen (p. 126), und hatte durch die Kraft eines Zauberpulvers seine Gestalt geändert (p. 19).

2) Auf S. 22, Zeile 9 lies कलाचि (Vorderarm) für das sinnlose कलावीचि; ebenso nach Vallabha's Kommentar für कलाचि bei Māgha, XIII, 41.

Kasten. Auf dem Wege trafen die beiden Sumitrā, eine Tochter des Kaufherrn Vanadēva aus der Stadt Alaka (s. p. 89), die von Vijayavarmā gefangen genommen worden war (s. p. 69), und deren Mutter und kleinen Bruder. In der Nähe von Vyāghramukhī, einer Niederlassung (*paṭhā*) von Wilden (*Sabara*, p. 89), werden alle diese von deren Häuptling Vajravarmā gefangen genommen. Ein Wilder bringt den gefesselten Führer einer anderen Karawane aus Suvarṇadvīpa. Dieser entpuppt sich als Makaranda, ein Jugendfreund des Mitrāṇanda (vgl. p. 8 f.). Ein Bote bringt aus der Stadt Velandhara ein Schreiben des Kronprinzen Lakshmīpati, der sich bei dem Häuptling nach dem gegenwärtigen Aufenthalte des Mitrāṇanda und der Kaumudī erkundigt. Kaumudī teilt dem Häuptling mit, daß Vijayavarmā die Sumitrā dem Makaranda zur Gattin bestimmt habe (vgl. pp. 75, 77). Der Häuptling erklärt, die Hochzeit der beiden anrichten zu wollen.

Akt VIII. — Makaranda, Kaumudī und Sumitrā treffen in der Stadt Ekachakrā einen śivaitischen Yōgī (*Kapālīka*), der sie vor einem auf Frauen erpichten Luftwandler (*Vidyādhara*) warnt und die beiden Frauen veranlaßt, sich in ein unterirdisches Gemach zurückzuziehen. Den Makaranda ersucht er, ihm bei einer Beschwörung des Vidyādhara Hilfe zu leisten. Er belebt einen Leichnam, der ein Schwert ergreift. Makaranda schöpft Verdacht und gedenkt eines Zauberspruches, worauf der belebte Tote mit seinem Schwert auf den Kāpālīka einschlägt. Dieser verschwindet, der Leichnam fällt zu Boden, und das unterirdische Gemach ist unsichtbar geworden.

Akt IX. — Vor dem Kronprinzen Lakshmīpati erscheint der Kaufherr Naradatta aus Velandhara, welcher sich die Karawane des Makaranda angeeignet hat (s. pp. 84, 98), und beschwert sich darüber, daß ihm Makaranda seinen Anteil genommen habe. Dasselbe behauptet der herbeigeholte Makaranda von Naradatta. Die Ankunft des Vajravarmā und Mitrāṇanda entscheidet den Streit. Naradatta und sein Gehilfe, ein Ausländer (*Barbara* oder *Mlechchha*), werden zum Tode verurteilt, aber auf Bitten des Vajravarmā und Mitrāṇanda begnadigt.

Akt X. — Mitrāṇanda und Makaranda finden ihre Gattinnen Kaumudī und Sumitrā wieder auf dem Berge Ratnakūṭa bei dem Siddha-Fürsten Anaṅgadāsa, der sie entführt hatte (vgl. Akt VIII). Der letztere erhält das Wunden heilende Kraut *Saṁrōhinī*, welches Maitrēya an sich genommen hatte (s. pp. 22 f., 64 f.), und seine Halskette *Kalpapatā*, welche Varuṇa dem Mitrāṇanda übergeben hatte (s. pp. 18 f., 26), zurück.

In einem Kompositum im Schlußverse des Dramas (*संततारामचक्रविशदाम्*) ist der Name des Verfassers Rāmachandra versteckt<sup>1)</sup>.

1) Dasselbe gilt von den Schlußversen des *Nirbhaya-Bhīma* und *Kumāravāhīrasātakam* des Rāmachandra.

Endlich bemerke ich noch, daß an zwei Stellen (pp. 49, 55) der Ausdruck *udvarita-śeṣha*, „übrig“ vorkommt. Nach Zachariae (*Indog. Forsch.*, XXXII, 348) ist *udvarita* eine falsche Sanskrit-Übersetzung von Prakṛit *uvvāria* (= Skt. *\*uparika*).

## IV.

**Prabuddha-Rauhiṇīyam**, nach einer einzigen, alten Handschrift herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmananda-Grantharatnamālā, Nr. 60. Bhāvnagar, Vikrama-Saṁvat 1974.

Der Verfasser des Stückes ist Rāmaprabhadrā Muni, Schüler des Jayaprabhasūri aus der Schule des Dēvasūri, „der den Stolz großer Disputanten (*vādindra*) vernichtete“ (p. 8). Das Drama ist ein *prakaraṇam* in sechs Akten und wurde an einem Feste (*yātrōtsava*) in einem Tempel des Yugūdidēva (Rishabha) aufgeführt, welcher von zwei Zeitgenossen eines ungenannten Chāhamāna-Fürsten, Yaśōvīra und Ajayapāla aus der Familie des Pārśvachandra, erbaut worden war (p. 2f.). Der Herausgeber zitiert in seiner Vorrede (p. 2f.) eine Jälör-Inschrift mit folgenden Daten:<sup>1)</sup>

1. In Saṁvat 1221 wurde ein von dem Chaulukya Kumārapāla von Gujarāt auf Wunsch des Hēmasūri (d. i. des berühmten Gelehrten Hēmachandra) erbauter Tempel des Pārśvanātha dem Vādindra Dēvāchārya übergeben.

2. Yaśōvīra, Sohn des Pāsū. Saṁvat 1242 unter dem Chāhamāna Samarasimha.

3. Pūrpadēvāchārya, Schüler des Dēvāchārya. Saṁvat 1256.

4. Rāmachandrāchārya, Schüler des Pūrpadēvasūri. Saṁvat 1268.

Der Dēvasūri des Dramas ist offenbar identisch mit dem Dēvāchārya der Inschrift, Yaśōvīra aus der Familie des Pārśvachandra mit Yaśōvīra, dem Sohne des Pāsū, und der Chāhamāna-Fürst des Dramas mit dem Chāhamāna Samarasimha der Inschrift. Über den letzteren s. die Tafel in *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 78; über den Chaulukya Kumārapāla Vol. VIII, Appendix I, p. 14; und über Dēvasūri († Saṁvat 1226) meine Bemerkungen zum *Mudrita-Kumudachandram*, oben S. 61 f.

Der Inhalt des Dramas ist in Kürze folgender:

Akt I. — Der Räuber Rauhiṇīya, Sohn des Lōhākura, entführt eine mit Blumenpflücken beschäftigte junge Frau namens Madanavati<sup>2)</sup>, während sein Helfershelfer, ein Śabara (welcher Māgadhi spricht), deren Geliebten fernhält.

Akt II. — Der Śabara nimmt am Tanz einer Hochzeitsgesellschaft teil. Rauhiṇīya erscheint in der Verkleidung der Mutter des jungen Ehemanns Manōratha und entführt diesen, um sich

1) Dieselbe Inschrift hat D. R. Bhandarkar herausgegeben; s. *Ep. Ind.*, Vol. XI, p. 54f.

2) Sie ist die Frau eines gewissen Lalitānga (p. 88f.) und eine Tochter des Karawanenherrn Dhana (p. 46).

seiner Schmucksachen zu bemächtigen, wobei er die Anwesenden durch eine aus Flickern hergestellte Schlange (*chirika-sarpa*) erschreckt.

Akt III. — Der Kaufherr Subhadra meldet dem Könige Śrūpika von Magadha<sup>1)</sup> den Raub seines Sohnes Manōratha, und der Karawanen-  
herr Dhana der seiner Tochter Madanavati. Der Minister Abhaya-  
kumāra erbiethet sich, den Räuber ausfindig zu machen. Ein ge-  
wisser Sumukha verkündet, daß soeben Vardhamānasvāmī in  
einem Park außerhalb der Stadt vom Himmel herabgestiegen sei.

Akt IV. — Rauhiṇṣya wird gefangen.

Akt V. — Er leugnet vor dem Könige seine Schuld, bleibt  
aber in Gewahrsam.

Akt VI. — Als er am nächsten Morgen aus dem Rausch er-  
wacht<sup>2)</sup>, versuchen Frauen und Musiker unter der Leitung des  
Tanzlehrers Bharata ihm vorzutauschen, daß er sich im Himmel  
befinde, und ihn zu einem Geständnisse zu bewegen. Er durch-  
schaut aber diesen Plan des Ministers, weil er sich an einen von  
Vardhamānasvāmī gesprochenen Vers (p. 57) erinnert, den er vor  
seiner Gefangennahme zufällig gehört hat, und in dem die Merk-  
male der Götter (Freiheit von Schweiß, Nichtberührung des Erd-  
bodens und unverwelkliche Kränze) aufgezählt sind, und beteuert  
seine Unschuld. Nachdem ihm Straffreiheit versprochen worden ist,  
bekennt er seine Missetaten und führt den König und den Minister  
nach einer Höhle am Berge Vaibhāra, wo sich die beiden Ent-  
führten und alles gestohlene Gut wiederfinden.

Aus Weber's *Verzeichnis* (II, S. 916, Zeile 3) ergibt sich, daß  
die Geschichte des Rauhiṇṣya auch von Hēmachandra im Kom-  
mentar zu seinem *Yogaśāstra* behandelt worden ist. An einer  
anderen Stelle (II, S. 1098) erwähnt Weber das *Rauhiṇṣyacharītram*  
eines gewissen Dēvamūrti. Dieser Text liegt mir gedruckt vor 30  
(Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 45. Bhāvnagar, Vikrama-Saṁvat  
1972) und ist in mangelhaften, wie es scheint aus dem Prakṛit  
übersetzten Versen abgefaßt.

## V.

**Draupadīsvayamivaram**, nach einer einzigen Handschrift heraus-  
gegeben von Muni Jinavijaya. Jaina-Ātmānandasabbhā. Bhāvnagar,  
[19]18.

Der Verfasser ist Vijayapāla, Sohn des Siddhapāla und  
Enkel des Kavirāja (p. 3). Wie Muni Jinavijaya in seiner wert-

1) Dieser rühmt sich, den König Chanḍa-Pradyōta vertrieben zu haben;  
s. p. 40 f. Über Śrūpika, der in Rājagṛīha residierte, und seinen Sohn Abhaya-  
kumāra siehe z. B. Tawney's Vorwort zu seiner Übersetzung des *Kathākōśa*,  
p. IX und Hertel, *Geschichte von Pāla und Gōpāla*, S. 127 ff. Über Chanḍa-  
Pradyōta von Ujjayini s. Nr. III und V in Jacobi's *Ausgewählten Erzählungen*  
in *Māhārāṣṭrī*; *Nachrichten*, GGW., 1886, 226 ff.; Hertel, *Pāla und Gōpāla*,  
S. 101 ff.

2) Hiernach heißt das Drama *Prabuddha-Rauhiṇṣyam*.

vollen Einleitung gezeigt hat, war Siddhapāla ein Zeitgenosse des Chaulukya Kumārapāla, und sein Vater Kavirāja, dessen eigentlicher Name Śrīpāla lautete, der Hofpoet des Jayasimha Siddharāja; vgl. meine Bemerkungen zum *Mudrīta-Kumudachandram*, oben, S. 62. Das Stück ist ein *nāṭakam* in zwei Akten, in welchem die heroische und die wunderbare Stimmung vorwiegen (*virādbhūta-rasa-pradhānam*). Der Stoff ist dem *Mahābhārata* (I, parva 12) entnommen. Es wurde aufgeführt zu Aṇahillapāṭakam auf Befehl des Chaulukya-Königs Bhīmadēva (II) Abhinavasiddharāja, dessen Inschriften zwischen 1199 und 1238 datiert sind; s. Kielhorn, *Ep. Ind.*, Vol. VIII, Appendix I, p. 14.

## VI.

**Karuṇā-Vajrāyudham**, herausgegeben von Muni Chaturvijaya. Jaina-Ātmānanda-Grantharatnamālā, Nr. 56. Bhāvnagar, 1916.

15 Dieses *nāṭakam* ist eine dramatische Bearbeitung der bekannten Sage von Śibi. Der mitleidige König, welcher die Taube vor dem Falken beschützte, heißt aber hier Vajrāyudha<sup>1)</sup> und ist ein Sohn des Tirthakara Kṣhēmanikara, welcher in der Stadt Ratnasamachayā in der Provinz Maṅgalāvati-vijaya<sup>2)</sup> residierte (p. 7). Eine Gujarāṭī-Übersetzung dieses Stückes (Ahmadabad, 1886) verzeichnet 20 Guérinot in seiner *Bibliographie Jaina*, p. 200, Nr. 409.

Der Verfasser des Dramas ist Āchārya Bālachandra mit dem Beinamen Śrutadēvatāsuta<sup>3)</sup>, das Haupt des Bapuri-gaṇa und ein Schüler des Haribhadrāsūri. Die nächsten Vorgänger des letzteren 25 waren Dēvāndragura, Bhadrēśvarasūri und Abhayadēvasūri (p. 4); vgl. Peterson's *Fifth Report*, Index of Authors, p. XLVII. Die Aufführung des Dramas erfolgte in einem Tempel des ersten Tirthakara auf Befehl des Vastupāla, Ministers des Gūrjara-Königs Viradhavala. Vastupāla's Stammbaum setzt sich aus folgenden 30 Namen zusammen: Chaṇḍapa<sup>4)</sup> aus der Prāgvāja-Familie<sup>5)</sup>; dessen Sohn Chaṇḍaprasāda; dessen Sohn Sōma; dessen Sohn Aśvarāja; dessen ältester Sohn Malladēva und dessen jüngerer Bruder Vastupāla; dieser beiden jüngster Bruder Tṣjahpāla. Dieselbe Genealogie findet sich in Somaśvara's *Kirtikaumudī* (III, 1—24), in Arisimha's 35 *Sukritasamkīrtanam* (III, 45—56), in zwei Inschriften des Tṣjahpāla auf dem Berg Ābū aus dem Jahre 1230 (*Ep. Ind.*, Vol. VIII,

1) Ebenso heißt er in einer Jaina-Legende, deren Text J. J. Meyer in seinen *Hindu Tales* (p. 301 f.) veröffentlicht hat, und in Weber's *Verzeichnis*, II, Nr. 2018.

2) Nach Weber's *Verzeichnis* (a. a. O.) gehörte diese Provinz zu Pūrva-Vidhā. Über *vijaya* = *vishaya* s. Böhtlingk's *Wörterbuch in kürzerer Fassung*.

3) Vgl. das Synonymum Vāgdēvisuta in Peterson's *Third Report*, Appendix, p. 103, Vers 15 und *Fifth Report*, Appendix, p. 48, Vers 14.

4) Vers 6 liest Chaṇḍaka, aber Vers 9 Chaṇḍapa, wie die anderen Genealogien.

5) S. oben, S. 62, Anm. 8.

pp. 214, 218, 219) und in sechs Inschriften des Vastupāla auf dem Berge Girnār aus dem Jahre 1282 (ASWL, VIII, p. 328 ff.).

Derselbe Bālachandra ist der Verfasser von drei anderen Werken:

1. eines Kommentars zu Āśaḍa's *Upadeśakandali*; s. Peterson's *Fifth Report*, pp. XLVif. und 42 ff.

2. eines Kommentars zu Āśaḍa's in Samvat 1248 verfaßter *Vivēkamañjari*. Bālachandra schrieb diesen Kommentar auf Wunsch von Āśaḍa's Sohne Jaitrasīmha; s. Peterson's *Third Report*, p. 40 und Appendix, p. 100 ff. Der Güte des Jaināchārya Śrīvijayadharmaśūri verdanke ich ein Exemplar der *Vivēkamañjari* mit Bāla-<sup>10</sup> chandra's Kommentar, herausgegeben von Paṇḍit Haragōvindadāsa; Benares, Vikrama-Samvat 1975; 217 Blätter.

3. eines *mahākāvya* namens *Vasantavilāsa*; s. die Vorreden der beiden Herausgeber der *Vivēkamañjari* und des *Karuṇā-Vajrayudham*. Peterson (*Second Report*, Appendix, p. 5, Nr. 88 und *Sixth Report*, p. 90, Nr. 357) verzeichnet ein Gedicht namens *Vasantavilāsa* in Sanskrit und Prākṛit, ohne Angabe des Verfassers.

## VII.

**Dharmābhyudayam**, herausgegeben von Muni Puṇyavijaya. Jaina-Ātmananda-Grantharatnamālā, Nr. 61. Bhāvnagar, 1918. <sup>30</sup>

Der Name des Verfassers ist Māghaprabhāchārya. Eine *Sūktamuktāvali* desselben Dichters erschien zu Bhāvnagar im selben Jahre. Sie besteht aus Strophen im Āryā-Metrum. Der Text weist Lücken auf und geht offenbar auf eine beschädigte Handschrift zurück. <sup>25</sup>

Das *Dharmābhyudayam* wurde bei einem Feste (*yātrōtsava*) in einem Tempel des Pārśvanātha-Jina aufgeführt (p. 1 f.)<sup>1)</sup>. Der Inhalt ist kurz folgender. Dem Könige Daśārṇabhadra verkündet sein Gärtner, daß Vardhamānasvāmī im Parke von Daśārṇapura vom Himmel herabgestiegen sei. Der König besteigt <sup>30</sup> mit seinem Minister den Staatselefanten. Indra steigt vom Himmel herab, mit Bṛhaspati und Śachī auf seinem Elefanten Airāvata sitzend und von den Göttern umgeben, um den Jina zu verehren. Der König fühlt sich durch den Anblick der Pracht des Indra gedemütigt, schämt sich seines früheren Stolzes auf seine Macht <sup>35</sup> und beschließt, auf den Thron zu verzichten und Asket zu werden. Der Liebesgott Madana erscheint mit seinen beiden Gattinnen Rati und Pṛiti und will den Pfeil *Mōhana* auf den königlichen Asketen (*Rājarshi*) abschießen, fällt aber ohnmächtig zu Boden. Indra bringt ihn wieder zum Bewußtsein und verehrt den Mahāvīra und <sup>40</sup> den Daśārṇabhadra. Er gebietet dem Minister, dessen Sohn Sunandana zum Könige zu salben und die Damen des Harems und die Höflinge zu trösten, schenkt ihm ein kostbares Kostüm namens

1) Zu ऐवमः संवत्सरे. „in diesem Jahre“ (p. 2) s. Pāṇini, V, 3, 22.



*Satruñjaya* und kehrt in den Himmel zurück, um einer Vorstellung der Pantomime (*nāṭya*) *Bāhubalivijaya*<sup>1)</sup> beizuwohnen.

In die letzte Zeile des Dramas (*अनिषप्रभतां दधज्जिनपतिः त्रैयसरे विद्यतु*) hat der Verfasser seinen eigenen Namen versteckt<sup>2)</sup>.

- 5 In der Unterschrift heißt das Stück *धर्माभ्युदयो नाम छायानाट्य-प्रबन्धः*, ist also ein Schattenspiel. Die Schattenbilder wurden durch Projektion von Puppen auf die Rückseite eines dünnen weißen Vorhangs hervorgebracht. Dies ergibt sich daraus, daß, als der König das Gelübde ablegt, Asket zu werden, die Bühnenanweisung
- 10 (p. 15) lautet: — *यमनिष्कान्तरायतिवेषधारी पुत्रकस्तत्र स्थापनीयः*: „vom Inneren des Vorhangs ist eine Puppe (*putraka*), welche die Kleidung eines Asketen trägt, dorthin zu stellen“. Der Ausdruck *sthāpanīya* spricht für die Richtigkeit der Erklärung des dramatischen Kunstworts *sthāpaka* durch „Aufsteller der Puppen“; s.
- 15 Pischel, *Die Heimat des Puppenspiels*, S. 10. Nach *Nilakanṭha*<sup>3)</sup> zu *Mahabh.* XII, 294, 5 waren die Puppen aus Leder verfertigt<sup>4)</sup>; s. Pischel, SPAW., 1906, S. 487.

Nach Weber's *Verzeichnis* (II, S. 1026) behandelt *Mārutaṅga* die Legende von Daśārṇabhadrā im vierten Buche seines *Mahāpu-*

20 *rusha-charitam*, und Hēmachandra's *Parīśiṣṭaparva* (XI, Vers 124 f.) setzt dieselbe als bekannt voraus; s. Jacobi's Ausgabe, p. 70 der Vorrede und p. 288 des Textes.

### VIII.

*Pārijātaharapa-nāṭakam*, herausgegeben und übersetzt von

25 Sir George Grierson. Patna, 1917.

Dieses interessante Stück ist eine lyrisch-dramatische Bearbeitung einer Sage, die dem *Harivaṁśa* entnommen ist. Es erinnert an das *Gilgāmmidam* insofern, als häufig, wie in persischen und europäischen Gedichten, Endreime verwendet werden. Wie in den

30 übrigen Sanskrit-Dramen, sprechen hier die Männer Sanskrit und die Frauen Saurasēnī; aber in den eingeschobenen Gesängen be-

1) Bāhubali ist der Name eines Jaina-Heiligen; s. *Ep. Ind.*, Vol. VII, p. 108.

2) Vgl. die Schlußverse der Werke des Rāmachandra, oben, S. 65 und Anm. 1.

3) Den von dem Kommentator überlieferten Ausdruck *jala-maṇḍapikā* „Schattentheater“ leitet Prutz sehr ansprechend von dem arabischen Worte *ظل*, „Schatten“ ab; s. ZVS., 44, 98. Dazu stimmt, daß die arabische Bezeichnung des Schattenspiels *خيال الظل* lautet; s. Jacob, *Geschichte des Schattentheaters*, S. 24 und Kahle, *Islam*, II, S. 186.

4) In Ägypten wurden sie aus Leder ausgeschnitten; s. Kahle, *Islam*, I, S. 264 f.

dienen sich beide Geschlechter des Maithilī-Dialekts. Ohne Grierson's Übersetzung würden uns diese Strophen unverständlich bleiben.

Der Verfasser ist Umāpati Upādhyāya, und sein Patron Hindūpati Hariharadēva, Fürst von Mithilā (p. 10). Nach Grierson war der letztere wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Ghiyā-suddīn Tughlaq und fiel im Jahre 1324. Umāpati ist nicht zu verwechseln mit Umāpatidhara<sup>1)</sup>, dem Hofdichter des Lakshmapasēna, mit dem ihn R. Mitra identifizierte; s. *Notices*, V, Nr. 1888.

## IX.

*Paulastyavadham*. Ohne Titelblatt. Printed at the Oriental Press, Madras. 180 Seiten.

Dieses *nāṭakam* hat sechs Akte. Der Stoff ist, wie der Titel andeutet, dem *Rāmāyaṇam* entnommen. Der Verfasser ist der ausgezeichnete Gelehrte Lakshmanasūri, dem wir Kommentare zu mehreren älteren Dramen verdanken; s. *Ind. Ant.*, Vol. XXXIV, p. 176. Ein modernes Stück desselben Autors, das *Ḍillisāmṛāṇyam*, hat Cappeller in der *Deutschen Rundschau* (1913, S. 452 ff.) ausführlich behandelt. Es hat zum Gegenstand die Krönung Georgs V. zum Kaiser von Indien. Ein anderes *nāṭakam* derselben Art ist das fünftaktige *Jārja-chakravartī, makutābhishēkam* des Nārāyaṇa Dikshita aus Śvētāranyam, d. i. Tiruvengāḍu im Tanjore-Distrikt (Madras, 1912).

Halle, 4. Dezember 1920.

1) S. über diesen Kielhorn's Ausgabe der Deopara-Inschrift des Vijayasēna in *Ep. Ind.*, Vol. I, p. 805 f. und Pischel, *Die Hofdichter des Lakshmanasēna*, pp. 6—17.

## Die Geschichten des toten No-rub-can.

Eine tibetische Form der Vetālapañcavimsatikā aus Purig.

Von

A. H. Francke.

### Vorbemerkung.

Unter den tibetischen Handschriften, welche ich noch glücklich nach Deutschland gerettet habe, befindet sich ein Heft, welches überschrieben ist: *Ro-no-rub-can-gyi sgruṃs*, „Geschichten des Leich-

6 *nams No-rub-can*“. Dasselbe enthält 21 engbeschriebene Quartseiten; und die Handschrift ist ganz deutlich die des *Ye-shes-rig-'adzin*, des Lehrers der Missionsschule von Khalatse, welchen ich öfters anstellte, das nachzuschreiben, was bekannte Märchenerzähler sangen und sagten. Leider finde ich gar keine Nachricht über den Mann,

10 welcher die Geschichten vorgetragen hat, und auch mein Gedächtnis läßt mich in dieser Sache im Stich. Ich halte es aber für möglich, daß diese Geschichten von demselben Mann stammen, der auch die „Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga“ (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1184) vorgetragen hat. Sein persönlicher Name ist

15 *dKon-mchog-bkra-shis*, und sein Hausname *rGya-mthso-pa*. Demselben Mann verdanke ich übrigens auch die Texte des tibetischen Reinecke Fuchs, und die Sammlung „The Paladins of the Kesarsaga“. Obgleich dieser Mann in Khalatse wohnte, stammte er doch aus Lerdo (Lai-rdo) bei Tagmacig, also aus einem Ort, den man

20 zu Purig rechnen muß; denn Lerdo gehörte zum alten Fürstentum Oigtan. Die Sprache der Märchen ist der Dialekt von Purig, und zwar haben wir es hier mit der buddhistischen Abart (im Gegensatz zur mohammedanischen) zu tun. Sehr gern würde ich die Handschrift herausgeben, so, wie ich sie finde. Und Texte in

25 tibetischen Mundarten sind ja etwas seltenes. Da aber die Orthographie in dem Manuskript nicht konsequent durchgeführt ist und sich viele auf keinen Dialekt stützende Beliebigkeiten darin finden, erlaube ich mir, einige kleine Veränderungen darin anzubringen. Dabei ist es aber mein Bestreben, die Mundart nur um so deutlicher zur Geltung zu bringen. Auch soll über solche Veränderungen in den Anmerkungen Rechenschaft abgelegt werden.

Was nun den Inhalt anbetrifft, so erregten die Märchen da-

durch sofort meine Aufmerksamkeit, daß sie durch ihren Rahmen an die indische Vetālapañcaviṃśatikā erinnerten. Letztere kenne ich leider nur aus dem kleinen Auszug in Fick's Elementargrammatik (zwei Erzählungen und Vorgeschichte); doch genügt derselbe schon, um feststellen zu können, daß zwar der Grundgedanke des Rahmens bei der tibetischen und indischen Sammlung derselbe ist, daß aber die in diesen Rahmen gefügten Erzählungen bei Indern und Tibetern recht verschieden sind. In beiden Rahmengeschichten ist es ein Toter, der beim Transport vom Leichenplatz Märchen erzählt und das Interesse seines Trägers so zu fesseln weiß, daß derselbe sein Versprechen, kein Wort dazu zu sagen, vergißt und in die Geschichte hineinredet. Da Purig nicht weit von Kaschmir entfernt liegt, mag man jenen Rahmen dort kennen gelernt und dann auf eigene Märchen angewendet haben.

Da meine kleine Privatbibliothek mir nicht erlaubte, das Verhältnis meiner tibetischen Erzählungen zur indischen Märchenliteratur klarzustellen, schickte ich eine kurze Inhaltsangabe meines Manuskripts an Prof. Dr. Joh. Hertel, Leipzig. Dieser große Kenner des Pañcatantra war denn auch sofort imstande, die Stellung der tibetischen Fassung in der schon bekannten Literatur genau zu bezeichnen. Er schreibt im Brief vom 8. 4. 20: „Ihre tibetanische Vetālap.-Fassung gehört mit der kalmückischen, Siddhi-kūr genannten, zusammen. Da ich keine Übersetzung des Siddhi-kūr besitze, kann ich nicht sagen, ob auch die der Einleitung folgenden Erzählungen mit dem Siddhi-kūr übereinstimmen.“ Diese Feststellung ist von großer Wichtigkeit. Wir erfahren, daß die tibetische Form der Vorgeschichte mit der mongolischen zusammengeht. Wir haben hier den buddhistischen Rahmen im Gegensatz zu dem hinduistischen in der Vetālapañcaviṃśatikā. Nun merkte ich auch, daß der im Titel gegebene Name des Helden besonders gut zusammenfällt bei Mongolen und Tibetern. Über den Titel der mongolischen Fassung, Siddhi-kūr, spricht sich Dr. B. Laufer in seiner „Skizze der mongolischen Literatur“ (Extrait de la Revue orientale, 1907, p. 228) folgendermaßen aus: „kūr = ostmong. kīgūr, ‚Leichnam‘; siddhi-kūr = vetālasiddhi“. Somit würde das Wort kūr dem indischen vetāla zu entsprechen haben, und das geht nur so ungefähr; denn vetāla bedeutet nicht ‚Leichnam“, sondern „a kind of ghost (which is said to occupy a dead body)“, nach Vaidya's Dictionary. Dazu kommt noch, daß das Wort siddhi im indischen Titel gänzlich fehlt. Ganz anders passen die Titel bei den Tibetern und Mongolen zusammen. kūr entspricht genau dem tibetischen ro, ‚Leichnam“, und siddhi (Fremdwort im Mongolischen aus dem Sanskrit) dem tibetischen dnos-grub, welches abgeschliffen no-rub ausgesprochen wird. Die tibetische Endsilbe can bedeutet nichts weiter als ‚habend“, no-rub-can also ‚siddhihabend“, ‚Vollkommenheit habend“, aber auch magische Kräfte besitzend“. No-rub ist ein sehr häufiger tibetischer Personennamen.

Die genauere Vergleichung der hierher gehörigen Erzählungen bei Indern, Tibetern und Mongolen wird wahrscheinlich ergeben, daß dieselben von den Indern erst zu den Tibetern und dann zu den Mongolen gewandert sind; nicht aber erst zu den Mongolen 6 und dann zu den Tibetern.

Zu einer gründlichen Behandlung der tibetischen Erzählungen würde es nötig sein, dieselben zu vergleichen 1. mit dem mongolischen Siddhi-kür, 2. mit der indischen Vatalapañcavimsatikā, 3. mit der Märchenliteratur der ganzen Erde. Da meine Bibliothek mir 10 eine derartige Arbeit nicht erlaubt, muß ich dieselbe anderen, die in günstigerer Lage sind, überlassen. Mir kommt es zunächst nur darauf an, einen interessanten literarischen Fund an die Öffentlichkeit zu bringen.

Die vorliegende Handschrift enthält leider nur die Vorgeschichte 15 und drei Erzählungen des No-rub-can. Aus dem Siddhi-kür dürfen wir aber schließen, daß die tibetische Sammlung, wenn nicht 25, so doch 13 Erzählungen No-rub-can's enthalten dürfte. Ob nun der Mann, der die Geschichten in Khalatse vortrug, nicht mehr als drei kannte, oder ob widrige Umstände die Fortsetzung der Niederschrift verhinderten, kann ich jetzt nicht mehr feststellen. Ich 20 halte es aber nicht für unmöglich, daß wir es hier mit einem allgemein beliebten Rahmen zu tun haben, in welchen jeder Märchen-erzähler einfügt, was ihm gerade gut dünkt. Es bleibt zu hoffen, daß in nicht allzulanger Zeit sich die literarische Fassung der 25 tibetischen Vetālapañcavimsatikā finden lassen wird.

## I. Einleitende Geschichte.

*Ro no-rub-can-gyi sgruṅs yin.*

1. Yul chen-mo-zhig-la 'akhrul bco-mkhan-gyi sgyu-ma-mkhan a-co-no bdun yod-taug. Dei mi-thsan-ka-la mi-shes-cas ci-yan ■ med-taug-pai, ci shes-'adug ser-na, mi bsad-de, yan gson-bcug-gad-taug, yan min-'adra-ces man-po co-'ad-taug. Dei yul-gi rgyal-po-la bu-thsa a-co-no gnyis yod-pai, yab rgyal-po dan yum rgyal-mo shi-ste med-pai, dei phru-gu a-co no gnyis-ka-la za-ces ci-yan med-par, sdug-po yod-pa-yin. De-nas khon gnyis-kas grabs bco- 35 ste zers-pa: Wa a-co, a-co-ran sgyu-ma-mkhan-gi tsa son-ste, 'akhrul-zhig slob, 'akhrul-zhig slob-na, na-tan gnyis-ka-la zā-ces-shig yon-yin, zerspa. A-cos-an-rgyal, zer-te, khon gnyis-ka sgyu-ma-mkhan-gi khaṅ-pa-la son-baṅ, de-nas sgyu-ma-mkhan kun-la zhus-pai, Wa sgyu-ma-mkhan thsan-ka, na-zhai a-co-la 'akhrul- 40 zhig slob, zhu-zhu, zers-pa; sgyu-ma-mkhan-kun, rgyal, belab-yin, zers. Denas khon gnyis-ka yan man-po 'athad-nas, a-co bor-te, no de phyr log-ste yons.

2. De-nas sgyu-ma-mkhan kun-gyis de a-co-la, 'akhrul-sa de rdo-ba-la gyur-ces dan, rdo-ba de sa-la gyur-ces dan, yan srag- 45 pai skad-cig dan rib-byai skad, ra-mai skad, lug-gi skad-cig

menba, yañ ci-yañ ma belab-par, zhag-dañ ra-ma 'athso-bcug-gin bors-pai, shñ-la yañ btan-gin bors.

8. De-nas zla-ba phyed-dañ-gnyis zam-cig-la no de a-co-la 'akhrul ci re sloba rtog-la yons-pai, sgyu-ma-mkhan-gi khañ-pa-la soñ. Khos dhar-khün nai-nas yib-ste ltas-pa-sañ, sgyu-ma-mkhan-gyis 'akhrul min-'adra-ces bco-'in-zhig yod-tzug. De-nas khos kyañ mañ-po lta-ste 'adugs-pa, nyi-ma thee-re bco-'ad-tzug. Kho-la tsañ-ma srib-cig-la sloba-soñ.

4. De-nas nyi-ma rgas-sin-zhig, khoi a-co ri-nas ra-ma khrid-de yon-ces mthoñ-bai, kko a-co dañ mnyam-po nai-la soñ-ste, sgyu-ma-mkhan-kun-la zhu zers; sgyu-ma-mkhan-kun-gis: Wa rgyal-poi-bu, khyod ci phi-la yons, zers-pa, khos, nai a-co-la 'akhrul re ci sloba-'adug, na lta-la yons-pa-yin, zers. De-nas sgyu-ma-mkhan-kun-gis: da-lta 'akhrul ci tsañ-ma a-co-la sloba-tsaar-te-yod, khye-ran-gis khrid-de khyer, zers-pa. De-nas khoñ-gnyis-ka 'athad-gin-zhig-dañ lhañ-pa-ru yons.

5. Khoñ khañ-pa-ru sleb-pa-dañ, nos a-co-la: wa a-co, 'akhrul ci re sloba, na-la ston, zers-pa, a-cos no-la 'akhrul btans-pa; sa-zhig khyon-ste, rdo-ba-la 'aggyur-bcugs, rdo-ba-zhig khyon-ste, sa-la 'aggyur-bcugs, srag-pai skad-cig btans, rib-byai skad-cig btans, ra-mai skad-cig btans, lug-gi skad-cig btans pai, nos, yañ ci-ci sloba, 'adris-pa, a-cos, 'adi-bo men-ne yañ can ma sloba, 'adi-bo men-ne ma belabs, zers-pa.

6. No des bsam, 'akhrul rgyal-la-zhig ma-sloba-pa-'adug, bsam-ste, a-co-la zers-pa: Wa, a-co, na rta rgyal-la yor-ga-can-zhig dañ, rans mā bde-mo-zhig-la 'aggyur-yin, a-co-ran-gis btson-ba khyer, rin kyir-mo gnyi-brgya zer; kyir-mo gcig-brgya thob-na, ton! Gal-te sgyu-ma-mkhan a-co-no tsañ-ka-nai thug-na, khoñ-gis, rta nyo-yin, zer-cha-yin. Khoñ-la btson-na, thur-mgo de mi-btäñ, zer-te, ma-btäñ-ba khyon! nan-tan belabs-soñ.

7. No de rta rgyal-la-zhig-la gyur-soñ-bai, a-cos rta de khrid-nas, btson-ces-la khyers-pai, kko tson-dpon chen-mo-zhig dañ thug-ste, rin kyir-mo gcig-brgya btan-yin zers-pa. De-la ma-btäñ-ba khyers. De-nas sgyu-ma-mkhan tsañ-ka dañ thug-soñ-bai, rta-de-la rin kyir-mo gnyi-brgya btan-yin, zers-pa, rta de sgyu-ma-mkhan-la btsons. Khos, thur-mgo de mi-btäñ, zers-pa, sgyu-ma-mkhan-kun-gis thur-mgo-la rin btan-yin, zer-te, kyir-mo lta-bcu btans-pa, kko mañ-po thad-de, khañ-pa-la log-ste soñ-ste, dñul-tsañ-ma-la lta-tsa-na, dñul-tsañ-ma rdo-ba-la gyur-te yod-tzug.

8. De-nas sgyu-ma-mkhan tsañ-ka-la rta de rgyal-poi-in-ba shes-te, sus riia-ma-la 'athams, sus thur-mgo-la 'atham-ste, nai mun-drig cig-gi nai-du rtswa-'ai ma btan-ba bors. Zhag bdun soñ-ba-dañ, sgyu-ma-mkhan tsañ-ka 'atham-ste, rta de chu-la khyons-pai, rta des grog-pai chu ma 'athuns-pa-sañ, khoñ-gis tsañ-poi chu-la khyes. De-nas rta des shor-ces-ki thabs mā bde-ba [mthons]. Chu gu-le-la 'athwi-gin-zhig 'adugs-pa-sañ, khoi mdun-la nya-zhig 'agryul-ces mthoñ-bai, kko dei nya-la rdzu-ste,

chui-nan-du shor-son-bai, sgyu-ma-mkhan thsan-ka chu-sram bdun-la rdzu-ste, ded-de khyers-pai. De-nas yai khos nam-mkha-la lta-'in-zhig son-pa, nam-mkha-nas pho-ron-zhig cha-la-mkhon. Yan kho nyai-nan-nas bin-ste, pho-ron-la rdzu-ste, shor-bai, sgyu-ma-  
 5 mkhan thsan-ka khra bdun-la rdzu-ste, ded-de khyes.

9. De-nas kho shor-te, lun-pai phu-zhig-la slob-pa, de-ru mthsams-khan-sig yod-tseg. Dei mthsams-khan-gi dkar-khun nan-nas zhug-ste son-ba, dei nan-du mthsams-pa-zhig yod-tseg. Khos me-me mthsams-pa-la zers-pa: Me-me-lei, na sbos-'an, na bsad-  
 10 mkhan-zhig yon-ned-pa. Me-mes: nas ya-ru sba, yai nan-mig-cig na-la med, zers-pa. De-nas khos: na me-me-ran-gi phran-nai don-'adzin-po-la rdzu-ste 'adug-yin. De-nas mi-bdun yon-cha-yin, khon-la ci btan-na-yan, mi-dgos, zer-cha-yin, nye-ran-gi phyag-phran-po ton, zer-cha-yin, me-me-ran-gis don-'adzin-po bor-  
 15 te, phran-na de gYogs-ton, zers-pa. Me-mes, rgyal, de-zug nas bco-yin, zers-pa. De-nas kho don-'adzin-po-la rdzu-ste 'adugs-pa.

10. De mi bdun-ka me-mei nan-la yon-ste, 'akhrul man-po bstans-pa, me-mes gser dan dnul man-po btans-pa, khon-gis, mi-dgos, me-me-ran-gi phyag-phran de na zha-la sbyin-rlabs-la ton,  
 20 zers-pa, de-nas me-mes don-'adzin-po lag-pai nan bor-te, pran-na de gYogs btans-pa, dei mi thsan-ka byu-re-la rdzus-nas, phran-na de tsag-tsag bsdus-pa, de thug-pa rgyal-pai bu don-'adzin nan-nas bin-ste, ber-ka dan re-re-btans-pa, khon bya bdun-ka de-ru shi-son.

11. De-nas me-mes zers-pa: Wa rgyal-pai bu, na 'adii mthsams-khan nan-du 'adug-ste, chos bco-ste, l man-po son-bai, da-lta khon mi-bdun-de 'adir shi-son. Khon-gi nyes-pa na-la yon-yin zers. rgyal-poi bus me-me-la: da-lta me-me-ran-la ci thabs yod-na-'an, oos, na-la ci-'an bco-mi-thub, zhus. De-nas  
 30 yan me-mes: da khyod-ran ro-skam-gi yul-la son-ste, ro-no-rub-can khyon-na, khon-thsan-ka gson-te bco-thub-yin, zers-pa, rgyal-poi bus: na cha-yin-ba, ro-skam-yul de gar yod, 'adris-pa. Me-mes ro-skam yod-sai sa-khyad-kyi phyogs-po bstan-te, khyod-ran der son-ste, ro-skam man-po yod, sus, na cha-yin, sus, na cha-  
 35 yin, zer-cha-yin, de thsan-ma ma-khyon, gcig-gis, na mi-cha, zer-te, shin skam-po-zhig-gi kha cha-cha-yin, dei shin-gi ngo-la bsleb-pa-dan, khyod-kyis sta-ri khur-te, shin skam-gi rtsa-nas bcad-de, ro-skam, khyod bab-ste yon-yin-na, zer. De-nas kho 'ajig-ste, bab-ste yon-cha-yin, de-nas sgye-mo dkar-moi ston-shon nan-du  
 40 rgyon, thag-pa rgya-stag khra-bo dan sdom, de-nas khur-te khyon. Ro-des ci zer-na-'an, khyod-kyis gtam-lan ci-'an ma-zer-ba yon, zer-te, sta-ri dan, sgye-mo dkar-moi ston-shon, thag-pa rgya-stag khra-bo btans-pa, rgyal-pai bu ro-skam-yul-la son-bai, kho-la za-ces-kyi phi-la rdo-llog chu-nun-zhig-dan cam-ca-zhig bkai-te btans,  
 45 ci za-yin, bsam-na-'an, cam-ca-dan srug-na, ldan-cha-yin, zers.

12. De-nas kho son-ste, ro-skam-yul-la bsleb-pa-san, ro-man-po yod-tseg, sus, na cha-yin, zer-rad-tseg-pai, kho me-mes zer-

'mkhan nan-lar-la lta-ste 'adugs-pa, gcig-gis, na mi-cha, zer-rin-zhig, shñ-skam-zhig-gi-kha 'adzag-ste soñ. De-nas khas sta-ri khur-te, shñ-skam-gi mdun-la soñ-ste, ro-skam, khyod bab-ste yon-yin-na, shñ-skam khyod-kyi tsa-na bcad, zers-pa, ro de 'ajigs-te, mgyogs-pa bab-ste, khoi-mdun-la srib-cig-la yois. De-nas kho egye-moi nan-du rgyans, thag-pa-dañ bsdam-ste, rgyab-la khur-te khyois. De-nas zhag kha-shas-shiy-la bsleb-ste-na, ro des zers, wa rgyal-pai-bu,

mtshan rin-mo sgruns-kyis bud-pa,  
lam rin-mo gnam-gyis bud-cha-yin,

10

Yan-na rgyal-po-rañ-gis sgrungs ton, de men-nas, nas btan-yin, zers-pa, rgyal-pai bus mgo cog-cog bcas. De-nas ro-no-rub-can-gis sgruns btans, rgyal-pai bus mgo cog-cog bco 'in-zhig yois.

### Die Geschichten des toten No-rub-can.

1. In einem großen Lande wohnten sieben Brüder, welche 15 Zauberer waren und Wunder taten. Für diese Leute gab es nichts, was sie nicht gekonnt hätten. Sie konnten einen Menschen tot und wieder lebendig machen; und vieles außergewöhnliche konnten sie ausführen. Der König jenes Landes hatte zwei Söhne. Als der König und die Königin gestorben waren, hatten beide Kinder nichts 20 zu essen und waren unglücklich. Da berieten sich beide, und [der jüngere] sagte: „Bruder, geh zu den Zauberern und lerne eine Zauberkunst! Wenn du eine Zauberkunst lernst, werden wir [wieder] zu essen haben“. Der ältere sagte: „Gut so!“, und beide gingen in das Haus der Zauberer und baten die Zauberer: „O Zauberer, 25 lehrt doch, bitte, unseren älteren Bruder eine Zauberkunst!“ Die Zauberer antworteten: „Gut, wir wollen ihn lehren“. Da freuten sich beide sehr. Der ältere Bruder blieb dort, und der jüngere ging wieder fort.

2. Die Zauberer lehrten den älteren Bruder: Zauberde in 30 Stein, und Stein in Erde verwandeln, ferner, die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen, der Schafe [nachahmen]; sonst aber nichts. Den ganzen Tag ließen sie ihn Schafe hüten oder schickten ihn nach Holz.

3. Als ein und ein halber Monat [vergangen war], kam der 35 jüngere Bruder ins Haus der Zauberer, zu sehen, was für Zauberkünste der ältere Bruder gelernt hatte. Er versteckte sich im Fenster und schaute zu, was für ungewöhnliche Kunststücke die Zauberer übten. Er sah lange zu, denn sie übten sich den ganzen Tag. Plötzlich hatte er alles gelernt. 40

4. Als die Sonne untergehen wollte, sah er seinen älteren Bruder mit den Ziegen vom Berge herunterkommen. Er ging mit dem Bruder [ins Haus] hinein und begrüßte die Zauberer. Die Zauberer riefen: „He, Königssohn, warum bist du gekommen?“ Er antwortete: „Ich bin gekommen, zu sehen, was für Künste mein 45



Bruder lern!“ Da sagten die Zauberer: „Dein Bruder hat alle Zauberkünste fertig gelernt. Nimm ihn wieder mit!“ Da gingen die beiden vergnügt nach Hause.

5 Als sie zu Hause angekommen waren, sagte der jüngere Bruder zum älteren: „He, Bruder, zeige mir, was für Zauberkünste du gelernt hast!“, und der ältere zeigte dem jüngeren seine Künste. Er holte Erde und verwandelte sie in Steine; er holte Steine und verwandelte sie in Erde. Dann ahmte er die Stimme der Steinhühner, der Schneefasanen, der Ziegen und der Schafe nach. Darauf  
10 fragte der Jüngere: „Was hast du denn noch gelernt?“ Und der ältere antwortete: „Außer diesem habe ich nichts gelernt, nein, weiter habe ich nichts gelernt!“

6. Der jüngere Bruder dachte: „Ein gutes Kunststück hat er nicht gelernt!“ Dann sagte er zum älteren: „He, Bruder, ich werde  
15 mich in ein gutes Pferd von schöner Farbe, welches gut traben kann, verwandeln! Führe das zum Verkauf und verlange 200 Rupien dafür. Bekommst du aber 100 Rupien, so gib es weg! Solltest du den Zauberern begegnen, so werden sie ‚Wir wollen das Pferd kaufen!‘ sagen. Wenn du es verkaufst, und sie dich fragen, ob  
20 du nicht auch das Zaumzeug geben willst, mußt du es ihnen nicht geben!“ So sagte er ihm eindringlich.

7. Der jüngere Bruder verwandelte sich in ein schönes Pferd, und der ältere führte es zum Verkauf. Er begegnete einem großen Kaufmann, welcher sagte, er wolle 100 Rupien [für das Pferd]  
25 geben. [Der Bruder] gab es aber nicht her und führte es weiter. Dann begegnete er den Zauberern, welche sagten, daß sie 200 Rupien für das Pferd geben wollten, und so verkaufte er es ihnen. Als er aber sagte, er wolle das Zaumzeug nicht hergeben, erwiderten die Zauberer, daß sie dafür bezahlen wollten, und gaben 50 Rupien  
30 dafür. Da freute er sich sehr und ging nach Hause. Als er aber [dort] sein Geld ansah, war es zu Stein geworden.

8. Die Zauberer wußten, daß das Pferd jener Prinz wäre. Einer faßte es beim Schwanz, einer beim Zaumzeug, und so stellten sie es in ein finsternes Loch, ohne ihm Heu zu geben. Nach sieben  
35 Tagen faßten sie es wieder an und führten es zum Wasser. Da es das Bachwasser nicht trinken wollte, führten sie es zum Flusse. Dort erkannte das Pferd eine gute Gelegenheit zum Entfliehen. Während es das Wasser langsam trank, sah es einen Fisch vor sich schwimmen, verwandelte sich in diesen und floh im Wasser davon.  
40 Die Zauberer verwandelten sich nun in sieben Fischottern und verfolgten [den Fisch]. Als er dann gen Himmel blickend schwamm, sah er eine Taube am Himmel fliegen. [Sofort] schlüpfte er aus dem Fisch, verwandelte sich in die Taube und floh davon. Die Zauberer aber verwandelten sich in sieben Falken und verfolgten sie.  
45 9. Indem er floh, kam er im innersten Winkel eines Tales an, in welchem sich ein Einsiedler befand. Er schlüpfte durch das Fenster der Einsiedelei, und drinnen befand sich ein Einsiedler. Er

sagte zu dem Großvater, dem Einsiedler: „Großvater, verstecke mich doch, es kommt jemand, der mich töten will“. Der Großvater sprach: „Wo soll ich dich denn verstecken? Ich habe doch sonst kein Zimmer!“ Darauf erwiderte er: „Ich will mich in die Hauptkugel deines Rosenkranzes verwandeln und darin bleiben.“ Dann werden sieben Leute hierher kommen, welche zu allem, was du ihnen auch geben wirst: „Wir brauchen das nicht!“ sagen werden. Wenn sie dann: „Gebt uns den Rosenkranz!“ sprechen werden, sollst du den Rosenkranz wegstreuen, aber die Hauptkugel zurückbehalten.“ Der Großvater sagte: „Gut, das werde ich tun!“ Darauf verwandelte sich [der Prinz] in die Hauptkugel und blieb darin. 10

10. Die sieben Männer kamen nun in des Großvaters Zimmer und zeigten viele Zauberkünste. Obgleich der Großvater ihnen viel Gold und Silber anbot, sagten sie: „Das brauchen wir nicht! Gebt uns den Rosenkranz, uns zum Segen!“ Nachdem der Großvater die Hauptkugel in die Hand genommen hatte, streute er den Rosenkranz [auf den Boden]. Jene Leute aber verwandelten sich in Vögel, welche die Perlen aufpickten. Da kam der Prinz aus der Hauptkugel heraus, schlug jeden [Vogel] mit einem Stock, und alle sieben Vögel starben. 20

11. Da sagte der Großvater: „He, Königssohn! Da sitz' ich schon so viele Jahre in dieser Klause und treibe Religion, und nun sind diese sieben Leute hier gestorben! Ihre Sünden werden auf mich kommen!“ Der Prinz erwiderte dem Großvater: „Ich kann nichts tun; mach du, o Großvater, was du tun kannst!“ Da sagte 25 der Großvater: „Wenn du ins Land der trockenen Leichname gehst und den Leichnam des No-rub-can holst, wirst du alle lebendig machen können.“ Darauf fragte der Königssohn: „Wo ist das Land der trockenen Leichname? Ich will hingehen!“ Der Großvater zeigte ihm die Richtung jenes Landes und sprach: „Wenn du dort- 30 hin gehst, wirst du viele trockene Leichname [sehen], von denen der eine oder der andere: „Ich will mitgehen!“ sagen wird. Einer aber, welcher: „Ich will nicht mitgehen!“ sagen wird, wird auf einen trockenen Baum steigen. Wenn er oben auf dem Baum angekommen ist, mußt du das Beil nehmen und den trockenen Baum 35 über der Wurzel zu schneiden [anfangen]. Dann sprich zu ihm: „Trockener Leichnam, willst du herunter kommen!“ Da wird er sich fürchten und herunter kommen. Dann stecke ihn in den Sack *dKar-moi-stoi-shoi* hinein, binde mit dem Seil *rGya-stag-khra-bo* zu, und bringe ihn hierher. Was der Leichnam auch spricht, du 40 darfst nichts darauf erwidern!“ Darauf gab [der Alte] ihm das Beil, den Sack *dKar-moi-stoi-shoi*, und das Seil *rGya-stag-khra-bo*, und der Königssohn ging nach dem Land der trockenen Leichen. Fürs Essen hatte er ihm einen kleinen Steintopf und einen Löffel mitgegeben und gesagt: „Was du auch wünschen wirst zu essen, 45 wirst du bekommen, sobald du mit dem Löffel im Topfe rührst“.

12. Darauf ging er fort und kam im Land der trockenen

Leichname an. Es waren dort viele Leichname, von denen einige: „Ich will gehen!“ sagten. Gemäß der Belehrung des Großvaters sah er sich dort um. Da sagte einer: „Ich will nicht gehen!“ und kletterte auf einen dünnen Baum. Nun nahm er das Beil, ging vor den dünnen Baum und sagte: „Trockener Leichnam, willst du herunter kommen! Ich werde deinen dünnen Baum über der Wurzel abschneiden!“ Da fürchtete sich der Leichnam und kam augenblicklich herunter vor ihn. Darauf steckte er ihn in den Sack, band mit dem Seil zu und trug ihn auf dem Rücken davon. Als sie einige Tage gereist waren, sagte der Leichnam: „He, Königssohn!

Eine lange Nacht vergeht unter Märchenerzählen;

Ein langer Weg wird durch Reden gekürzt!

Entweder sollst du eine Geschichte erzählen, oder ich!“ Darauf nickte der Prinz mit dem Kopf. Nun erzählte der Leichnam No-rub-can eine Geschichte, und der Prinz ging dahin, mit dem Kopf nickend.

### Bemerkungen zum tibetischen Text.

[Die Einteilung in 12 Abschnitte stammt von mir.]

1. Statt *’akhrul*, Verblendung, hat das Ms. immer *khrul*. Auch bei vielen anderen Wörtern sind die stummen Vorbuchstaben weggelassen. Statt *sgyu-ma*, Zauberei, hat das Ms. *rgyu-ma*, der dialektischen Aussprache entsprechend. Aus demselben Grund wird statt *bdun*, sieben, *rdun* geschrieben. Das Gerundium auf *pai*, welches viel gebraucht wird, mag sich wohl dialektisch aus *pas* gebildet haben. *Khon*, sie, gilt als Zusammenziehung von *kho-kun*. Statt *’na-tan*, wir (inklusive) ist *’na-dan* geschrieben, was nicht der Aussprache gemäß ist. Ebenso wenig entspricht die Schreibung *zer-de*, *bor-de*, *dan*, statt *zer-te*, *bor-te*, *btan* der wirklichen Aussprache.

3. *phyed-dan-gnyis*, eineinhalb, wörtlich „mit  $\frac{1}{2}$  [dazu] wird es 2“. Statt *rtog*, erkennen, steht im Ms. *stog*, gemäß der Aussprache. *Min-’adra-ces*, nicht gleich, etwas ungewöhnliches, statt *mi-’adraoes*. Das sonst stumme *’a* vor *’adra* tönt als *n* mit der vorübergehenden Silbe *mi*. Die Form *boo-’ad-tzug*, tut (Dubitativ), ist zusammengezogen aus *boo-bor-yod-tzug*.

6. *Rans*, Farbe, ist das Urduwort *ran*. *Gal-te*, wenn, wird im Ms. *kal-de* geschrieben, ohne daß die Aussprache diese Schreibung rechtfertigte; *rgyal-la*, gut, wechselt in der Schreibung und Aussprache mit *rgyal-ba*, ebenso *khyers*, trug, mit *khyes*.

7. Das Wort *dnul*, Silber, wird in Purig wie in Ladakh *mul* ausgesprochen.

8. Die Formen *rgyal-poi* und *rgyal-pai*, des Königs, wechseln im Ms. Statt *mun-drig*, dunkel, hat das Ms. *mun-grig*, was die Aussprache nicht rechtfertigt. Das Ms. hat *ku-le* für *gu-le*, langsam. *Pho-ron*, Taube, dialektisch für *phu-ron*, *phug-ron*, oder *phur-gon*. *Cha-la-mthon*, sah gehen, dialektisch für *cha-ba-la mthon* oder *cha-bar-mthon*.

9. *Me-me*, Großvater. Gewöhnliche Anrede der Geistlichen. *Phran-na*, Rosenkranz, dial. für *'aphren-ba*. *Don-'adzin*, den Sinn ergreifen. Wahrscheinlich Name der großen Endkugel des Rosenkranzes, bei welcher man erkennt, daß man die Reihe abgebetet hat.

10. Statt *bedus-pa*, gesammelt, hat das MS. *tus-pa*, was dem Dialekt nicht entspricht. Statt *ber-ka-dan*, mit dem Stock, hat das Ms. *ber-ka-nan*, in dem Stock; *n* wird bei nachlässigem Sprechen manchmal für *d* gesetzt.

11. Statt *ca*, was, hat das Ms. *byi*, was nicht verantwortet werden kann; *ta* für *da*, jetzt, oder *kris-pa* für *'adris-pa*, fragte. *Zer-cen*, wird sagen, ist wohl zusammengezogen aus *zer-bco-yin*: *yon-cen*, wird gehen, dagegen wohl aus *yon-cha-yin*. Das Wort *rgyon*, oder *rkyon*, hier in der Bedeutung „stecke hinein!“. Sonst gewöhnlich „strecke aus!“. Der Name des Sackes *dKar-moi-ston-shon*, der weiße Tausendfasser (die Wolke), und der des Seiles *rGya-stag-khra-bo*, das große bunte Seil (der Regenbogen), sind der Kesarsage entnommen. Siehe „A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga“, Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134, p. 16 u. 19. Dort steht *rtag* für *stag*. Beides scheinen Nebenformen von *thag-[pa]*, Seil, zu sein. *Cam-ca*, Löffel, ein Urdu-Fremdwort (*chamach*). *Drug-pa*, aufrühren, dialektisch für *sprug-pa*.

12. Die Vorgeschichte endet im Ms. mit der Grundform *yon-pai*. Weil das aber dem normalen Stilgefühl widerspricht, habe ich hier sowohl wie bei anderen Abschlüssen die Gerundiums-Endung gestrichen, so daß ein volles Perfekt am Abschluß steht. *mGo-cog-cog-bco-ces*, mit dem Kopf nicken.

### Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

1. 2. usw. Wie bei vielen Märchen des Ostens und Westens übertrifft der jüngere Sohn den älteren bei weitem an Klugheit.

6. Die für „Verwandeln“ gebrauchten Worte *'agyur* und *rdzu* scheinen hier zunächst in demselben Sinn gebraucht zu sein, wie wir sie verstehen. Später, beim Verwandeln in Fisch und Vogel, scheinen sie mehr die Bedeutung von „Hineinschlüpfen“ zu haben. Es sieht aus, als ob der Held die Gestalt eines Fisches oder Vogels nicht hätte annehmen können, wenn nicht gerade ein Fisch oder Vogel in seine Nähe gekommen wäre. Hier in 6 ist der Hintergrundgedanke: Sobald der ältere Bruder das Pferd verkauft, schlüpft der jüngere aus der Gestalt des Pferdes in das Zaumzeug hinein. Das sollte nicht verkauft werden; denn zu Hause gedachte der jüngere Bruder dasselbe zu verlassen. Da der ältere Bruder in seiner Dummheit das Pferd und den Zaum verkaufte, geriet der jüngere in die Gewalt der Zauberer.

8. Die Szene, wie der Fisch von Fischottern und der Vogel von Falken gejagt wird, ist der Kesarsage nachgebildet. Siehe *Glin-glu* of Khalatse, Ladakhi Songs, No. XXVI, und A Lower

Ladakhi Version of the Kesarsaga, Tale No. 7, Defeat of the king of Hor, p. 310, 11. (Bibliotheca Indica, New Series, No. 1134.) Auch in 11 finden wir der Kesarsaga entnommene Namen eines Sackes und eines Seiles. Dies hat seine Parallele in der mongolischen Bearbeitung des Simhāsanaadvātrimsati, wo sich (nach Dr. Laufer) auch Anklänge an die Sage vom Geser Khan finden.

10 Die Zauberer geben vor dem Einsiedler zunächst eine Vorstellung in allerhand Kunststücken, wofür sie Bezahlung verlangen. Gold und Silber weisen sie zurück und bitten um den Rosenkranz, in welchem sie den Königssohn vermuten.

11 Nach dem Tod der Zauberer sagt der Einsiedler: *Khon-gi-nyes-pa na-la yon-yin*, was zunächst zu übersetzen ist: „Ihre Sünden werden auf mich kommen“. Vielleicht ist aber gemeint: „Die Sünde des sie Tötens wird auf mich kommen“.

12 Der Vers am Schluß der tibetischen Vorgeschichte erinnert stark an den Vers in der indischen Vorgeschichte der Vetālapavica-vinśatikā, wenn er auch hier in echten tibetischen Parallelismen gehalten ist.

## II. Erste Geschichte des toten No-rub-can.

20 *gSer-skyug-mkhan dan gYu-skyug-mkhan.*

1. *Yod-tzug, zers-pa, rgyal-poi-bus mgo-cog-cog boos. Yul chen-po-zhig-la chu dkon-mo-zhig yod-tzug. De-yul-li phu-la mthso-chen-mo-zhig yod-pai, de mthsoi-nan-du gser-sbal-cig dan gYu-sbal-cig yod-tzug. Dei gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka-la dei*  
 25 *yul-nan-nas mi-re sa-ces-la btan-ste men-nas, khon-gis yul-la chu btan-ba med-tzug. De-tug groñ-pa re-re-nas res btan-gin-zhig dan, mi-re-re btan-pa-san, groñ-pa tshan-ma khor-te, rgyal-po-la cha-ces phog-son-bai, yab-rgyal-pos, na cha-yin, zers; rgyal-bu des, na cha-yin, yab rgyal-po ran cha-na, 'adi 'abran-mi-sde*  
 30 *tshan-ma na-la, skyon-mi-she, zer-chen, zer-nas, rgyal-bu de dban bco-ste son.*

2. *rGyal-bu dan blon-poi bu-tsha gnyis-ka mdza-bo-chen-mo yod-tzug-pai, dei phi-la blon-pai bus, na yan nye-ran-dan mnyam-po cha-yin, zer-te, dban bco-ste son. De-nas yul-pai mi-tshan-*  
 35 *ma rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka lam bcug-pa, lun-pai-phyed tshug-pa son. De-nas tshan-ma log-ste yon; rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka mthsoi-mdun-la bsleb-ste, ltas-pa, de mthsoi-mdun-la gser-lcan-cig yod-tzug. Khon gnyis-ka nal-te, dei gser-lcan-poi-g Yog-la bsil-la 'adugs-pa, khon nal-te, rgyal-poi bu*  
 40 *gnyid-la, blon-poi-bu-la gnyid-ma-yon-ba yod.*

3. *De-nas gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka mthsoi-nan-nas bin-ste yon-ste zers, wa gser-sbal, 'adi-rin mi-gcig-pa-san, mi gnyis 'adug, zers-pa; gser-sbal-gyis zers, 'adi-mi-gnyis-ka gser-lcan-poi-kha-nas ber-ka-re bcad-de, na-tan-gnyis-ka-la rdun-na,*  
 45 *na-tan shi-yin. De-nas na-tan shi-na, gser-sbal-gi-ro sa-na, gser-*

rkyan-kha skyug-cen; gYu-sbal-gi ro za-na, gYu rkyan-kha skyug-yin, zers-pa. De-zug zer-te, yan mthsoi-nari-du son.

4. Blon-poi bu-la khon-gis ci zer-mkhan thsan-mu thsor-bai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la zers, wa rgyal-poi-bu, da lonis, zernas, khon-gis gser-lean-poi-kha-nas ber-rlon-re boad-de, lehur-te 5 'adugs-pa. gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka khon za-ces-la mthsoi-nan-nas bin-ste yons-pai, khon-gis gser-lean-yi ber-ka-dan re-re btans-pa, gser-sbal dan gYu-sbal gnyis-ka de-ru shi-son. De-nas khon gnyis-kas de ro-kun zain-zhiq-dan zhaq-gsum de-ru 'adugs. De ro za-thsar-pa-sai, da na-tan gar cha-yin, zers-pa, rgyal-poi- 10 bu des, da ran-gi yul-la cha-yin zers, blon-poi-bus, ran-gi yul-la mi-cha, a-ba dan a-ma yul-pa-la na-tan ma-dgos-pa, 'adri gser-sbal dan gYu-sbal-la za-ces-la btans. Na-tan gzhan-ma yul-zhiq-la khyam-ste cha-yin zer-te, khon khyam-ste son.

5. De-nas khon than chen-mo-zhiq-gi-kha baleb-pa-sai, de- 15 ru-lhai-phru-gu bu-mo 'adzin-mo btan nin yod-tsug. De ci-phi-la yin, zer-na, khon-la ti-bi-zig yod-pai, de-bo bgod-ces-la ma-achams-pa yin-bai, de-ru khon baleb-ste, 'adris-pai, wa bu-mo thsan-ka, khye-zha ci-phi-la 'adzin-mo btan 'adug. Bu-mo-cig-gis, khyod-leun-la ci dgos, gyen-la cha-na, gyen-la son, thur-la 20 cha-na, thur-la son, zer-te, kha-skyes-pai; de-nas blon-pai-bus zers-pa: khyed bu-mo thsan-ka ci-phi-la yin-kyan, na-zhas shags phe-yin. Shags lam-kai the-or-gyis phes, zer-cen, zers-pa. De-nas bu-mo-cig-gis, na-zha thsan-ka-la ti-bi-zhiq yod, de-phi-la yin, zers-pa. De-nas blon-pai bus, 'adi-ti-bi-dan ci bco-yin, 'adris-pa, 25 'adi-ti-bi gon-te 'agug-na, mi-su-la-yan mthoi-ce men, ti-bi-de rib-shin yin, zers-pa. Blon-poi-bus mdā-chu-nun-zhiq bco-ste, nas 'adi-mdā-bo thag-rins-la phan-yin, khye-ran bu-mo su-la 'adi-mdā-bo thob-na-yan, 'adi-ti-bi thob-cen, zer-te, mdā phans-pa, bu-mo thsan-ka mdā khyon-ba son-bai, de-thsug-pa blon-pai-bu dan 30 rgyal-poi-bu gnyis-kas myoi-kha de-ti-bi btans-te 'adugs-pa, bu-mo-cig-la mdā-de thob-ste yon-za-na, rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu ma-mthoi-ba-sai, bu-mo-thsan-ka 'adzin-mo-re btan-ste-na son.

6. De-nas rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka yan son. Ti-bi-de rgyal-la-zhiq thob zer-rin-zhiq yons-pai, yan than-chen- 35 mo-zhiq-gi-kha lhai-phru-gu bu-thsa-baun 'adzin-mo btan-nin-zhiq yod-tsug. Yan blon-poi-bus 'adrispa, wa phru-gu thsan-ka, ci-phi-la 'adzin-mo btan-na, phru-gu-cig-gis, khyod-la ci-dgos, na-zhai-rtogs-dan, zer-te, kha-skyes-pa. Blon-poi-bus, shags lam-kai the-or-gyis phes, zer-cen, na-cas shags-bco-yin, zers. De nas phru- 40 gu-cig-gis, na-zha-thsan-ka-la krad-pa-ya-logs-cig yod-pa, krad-pa-de ci-yin, zer-na, 'agru-ma-dgos-pa bsam-sa-ru baleb ces yin, dei-phi-la yin, zers-pa. De-nas yan blon-poi-bus, nas rdo-ba-dkar-po-zhiq dbyug-rdo-la btan-yin, dei-rdo-ba-bo su-la-yan thob-ste nai mdun-la baleb-na, dei-mi-la thob, zerte, rdo-ba btans-pa-sai, 45 phru-gu thsan-ka rdo-ba-de-la lta-la son-bai, de-thsug-pa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka ti-bi de gon-te 'adugs-pa, phru-

gu-cig-la rdo-ba-de thob-ste yon-za-na, de-ru mi med-tsug. De-nas phru-gu-thsan-ka yan 'adzin-mo-zhig btan-ste-nas son-bai, rgyal-pai-bu dan blon-pai-bu gnyis-ka dei-krad-pai-nan-du rkan-pa-re-re btan-ste, na-ska gnyis-ka rgyal-po-med-sai yul-cig-la sleb-shig, zer-te, smon-lam-zhig btabs-pa, khon-gnyis-ka srib-cig-la rgyal-po dan blon-po med-pai-yul-zhig-gi-'ajug-po-la bsleb-son.

7. De-yul-'ajug-po-la chan btson-mkhan a-ma-bu-mo-gnyis yod-tsug-pa, khon-gis dei-bu-mo-la, wa a-ce, 'ug-sin-zhig med-da, 'adris-pa. Bu-mos, 'ug-sin med, rin btan-na, chan-zhig yod, zers-  
 10 pa, khon-gis, rin btan-yin, zers. De-nas khon nan-la son-ste, chan buñ-pa-zhig 'athun. Bu-mos, rin ton, zers-pa, rgyal-poi-bus gser skyugs, blon-poi bus gYu skyugs-btans-pai, dei bu-mos bsam, 'adi-mi-gnyis-ka-la chan-man-po btan-na, gser dan dnul man-po skyug-yin, bsam-ste, chan-zhim-po lchyon-ste, btans-pa-san,  
 15 khon-gnyis-ka ra-man-po-ros-te, gser dan gYu man-po skyugs. De-nas khon-la yid-du-med-khan son-bai, gser dan gYu skyugs-mkhan-thsan-ma dei-bu-mos nan-la sdogs. Khon-gnyis-ka krud-de-khyer-te, phyag-rai sur-la kha-sub-la bors. Blon-poi bu-la shon-la gnyid-thsad-za-na, phyag-rai dri-ma yon-ces thsor-te. rgyal-  
 20 pai-bu-la gnyid-thsad-de, nan-la yon-ste, gnyid-log-ste 'adugs; sha-mo lams-za-na, dei-bu-mos, mdan nye-zha-ran ra-man-po-ros-te 'adug, nas de-ru gnyid-log-bougs-pa-yin, zers-pa, blon-poi-bus, bde-mo bco-ste-'adug, mal-tsa-rgyal-la-zhig bco-ste 'adug, na-zhas rin-na drin-la 'akhur-yin zhu-zhu, zers.

8. De-nas zhag gnyis son-ba-dan, dei rgyal-po-la bu-thsa med-par, bu-mo-zhig yod-tsug. Kho-la mag-pa-rgyal-la-zhig ma-thob-par, dei-phi-la yul-pa-thsan-ma-la, su-la skyugs lags-mo 'athon-na-'an, rgyal-poi-bu-mo-la mag-pa 'akhyer yin, zer-te, thsan-ma-la skad btan-ste yod-tsug. De-nas mi-thsan-mas skyugs lags-mo  
 30 'athon-ces-ai-phi-la, za-ces-zhim-po-re zos-pai, tho-re thsug-po-la thsan-ma 'adu-ste, lii-tha-li-zhig-gi-kha skyug-bcug-pai, za-ces men-ba, su-la-'an ma-skyugs-pai, rtin-na khon-gnyis-kai-mdun-la yon-ste, skyug-bougs-pa, rgyal-pai-bus gser kha-rkyan skyugs, blon-pai-bus gYu kha-rkyan skyugs. De-nas de-zug gser dan gYu  
 35 skyug-ces mthon-ste, mi-thsan-ma yam-thsan son-ste, zers-pa, 'adi-mi-gnyis-ka rgyal-pai-rgyal-brgyud-cig yin-thsod-'adug, rgyal-poi-bu-mo-la mag-pa 'akhyer-yin, zer-te, khon-gnyis-ka mkhar-la khyes-pai, khon-gnyis-ka dei-yul-gyi-rgyal-po bco-ste-'adugs.

9. De-nas khon-gnyis-ka dei-jo-jo-dan mnyam-po 'adugs-pai,  
 40 jo-jos snyin-nas ya-ska ma-bco-ba 'adugs. Jo-jo-de bal-zhig khur-te, kha-tog-la nan-mig-cig bde-mo yod-tsug, dei-nan-du zhag-ltar son-ste, nyi-ma-thse-re 'adug-ste, phyi-tog-la yon-nad-tsug. Zhag-cig-la blon-poi-bus bsam, 'odi-jo-jo zhag-dan kha-tog-la son-ste, ku-lig sran-te bco-ste 'adug-'adug. De ci yin, nas lta-la cha-yin,  
 45 bsam-ste, tho-re-thsug-po-la rib-shin-gi-ti-bi gon-te, jo-jo-dan mnyam-po dei-kha-tog-gi-nan-mig-bde-moi-nan-du son-ste. lta-ste-'adugs-pa. Jo-jo de-ru son, ku-lig brtan-po-bcug-ste, me-zhig phu-sta, dei-mei-

nan-du dri-zhim-spos dan shug-pa-thsan-ma btug-ste-'adugs-pai, nyi-ma shar-te; chu-thsod-dgu-pai-thsod-la nam-mkhā-nas lhai-phru-gu-zhig yon-ste, dei jo-jo-dan-mnyam-po dpe-ra blaṅ-gin-zhig 'adug-gad-tzug. De-nas blon-pai-bus man-po bṭas-te 'adugs-pa, lhai-bus jo-jo-la, jo-jo-le, da na 'adi-rin-nas-phar-la mi-yon, nye-  
 ran-la rgyal-pai-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka mi-rgyal-la 'adug, zers-pa, jo-jos, nye-ran ma-skyod-na, na da-lta-ran shi-yin, zers.  
 De-nas lhai-phru-gus, tho-res na nye-ran-gi may-pa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka ga-zug-riy 'adug, lta-la yon-yin, na bya-bde-mo-zhig-la rdsu-sie, sgo-la yod-pai-bu-ta dei-mgo-la babs-yin, 10  
 zer-te-na, lhai-phru-gu-de nam-mkhā-la 'ur-te-son-bai, jo-jo yan sgo phe-ste, bin-ste-yon-nas, rgyal-pai bu dan blon-pai-bu gnyis-ka-la za-ces bco-ste btans.

10. Tho-re thsug-po sna-mo-nas jo-jo sgo-la-yod-pai-bu-ta-chen-moi-rtsa-la son-ste, me phu-ste, spos dan dri-bzans man-po 15  
 phus-pai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la, wa rgyal-pai-bu, 'adi-rin sgo-la-yod-pai bu-tai-kha bya-bde-mo-zhig bab-ste-'adug-cen, dei-bya-de na-tan-la dgra-bco-mkhan yin-thsod-'adug, nye-ran ral-gri khur-nas, bu-tai-rtsa la son-ste-'adug, nas riḥ-shin-de gon-te, bu-tai-mgo-la son-ste, bya-de zum-ste, mei-nan-du phans-btan-yin, 20  
 nye-ran-gis ral-gri bian-ste, bya-de bsad-dgos, zer-te, khor gnyis-ka grabs bcos-pai, jo-jos me-man-po phu-ste, dri-zhim spos btug-gin-zhig-'adugs-pa, nam-mkhā-nas bya-bde-mo-zhig yon-ste, bu-tai-mgo-la babs-pai, de-nas jo-jos, wa rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka, 'adi-rin bya rigs-mi-gcig-pai-bya-zhig bab-ste-'adug, lhai-  
 bya-zhig yin-na, klui-bya-zhig yin-nam, zers-pa, rgyal-poi-bus ral-gri khur-te, bu-tai-tsa son-ste, jo-jo-la, 'adi-bya-de mā-bde-mo-zhig 'adug, jo-jo-le, zer-rin-zhig 'adugs-pa, blon-poi-bu-de riḥ-shin-de gon-te, bu-tai-kha son-ste, bya-de zum-ste, mei-nan-du phans-btans-  
 pa, rgyal-poi-bus ral-gri phin-ste, rgyabs-pa, jo-jos zum-ste, ral-  
 gri phog-ma bcugs-pai, de-nas bya-de mei-nan-nas bin-ste, mgyogs-pa nam-mkhā-la 'ur-te son-bai, yan tho-re-thsug-po-la jo-jo yan kha-tog-la son-bai, blon-poi-bu yan rtin-ran-nas son. Dei-zhag-la  
 nyi-ma-phyed-zam-la phru-gu yon-pai, yan jo-jo-dan dpe-ra btan-nin-zhig 'adugs, khos lta-ste 'adugs-pa, dei-phru-gu-bai-lug-pa dan 25  
 rkan-pa-thsan-ma mei-nan son-ste, chol-gan bin-ste, yod-tzug-pai, de-nas lhai-phru-gus jo-jo-la, da na man-na mi-yon, jo-jo-le, mdan yon-ste, na mei-nan-du phan-ste-btans, de-mthsogs-la na bsad-btan-yin, zers-pai, jo-jo man-po nus-pa-san, yan zla-ba-re-re-la lhai-phru-gu lan-re yon-oes bco-ste, de-rug chad bco-ste, lhai-phru-gu 40  
 nam-mkhā-la 'ur-te-son.

11. De-nas jo-jo yan yon-ste, rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ka-la ya-sha chen-po bcos-pai, rgyal-poi-bu-de ral-gri khur-nas yans-pa-la cha-'in-zhig 'adugs-pai, blon-poi-bu-de, dei-yul-gi mgo-la lha-khan-cig yod-tzug, dei nan-du ci 'adug, lta-la son-bai, 45  
 riḥ-shin-de gon-nas son-ba, dei-nan-na bla-ma-zhig yod-tzug-pai, khos lta-ste-'adugs-pa, dei bla-mas sku-than-cig khyon-ste, nan-gi



- gzhun-la btin-ste, dei-kha son-ste, ril-ril bcos-pa, kho bon-bu-zhiy-la gyur-te, bon-bui-skad btan-nin-zhiy nan-thsan-ma-la khor-bai, de-nan-thsan-ma-la khor-thsar-ba-dan, yan sku-than-pai-kha yon-ste, ril-ril bcos-pa yan bla-ma-la 'agjur-te, sku-than de ril-te  
 6 bors-pai. De-nas blon-poi-bus sku-than-de khur-te, phi-sta-la-bin-ste yons. Kho yul-'ajug-po-la chan-btson-mkhan-gyi-a-ma-bu-mo-gnyis-kai-tsar son-ste, wa, a-ma-bu-mo-gnyis-ka, chan-zhiy med-da, na-la chan-zhiy ton, zers-pa, bu-mos, chan yod-le, nan-la skyod, zer-te, nan-la khyers-pai, blon-poi-bu-la chan-zhim-po-zhiy btans.  
 10 De-nas bu-mos, blon-po-le, nye-ca-ran-gis gser dan y Yu kha-rkyan skyuy-'adug-pa, de-bo na-la yan mi slab-ba, zers-pa, blon-poi-bus, da-run chan-zhim-po-riy khyon, de-nas slab-yin, yan mi-su-la-yan mi-slab-pai, khyed-a-ma-bu-mo-gnyis-ka-sa, na-dan-rgyal-poi-bu gnyis-ka-la yan chan btan-ste, ra-ros-pa-sa, mal-tsa-rgyal-  
 15 la-zhiy bco-ste, nyid-log-bcugs-pai phan-thogs-la, khyed gnyis-ka-la slab-yin, zers-pa, bu-mo-de 'athad-nas, yan chan-zhim-po-zhiy khyon. Dei-chan-po 'athun-thsar-ra-dan, blon-poi-bus, da khyed-gnyis-ka-la nas slab-yin, zer-te, sku-than-de btin-ste, da khyed-gnyis-ka 'adi-sku-than-pai-kha son-ste, ril-ril cos, zer-te bsabs-  
 20 pa-sa, khon-gnyis-ka blon-poi-bus zer-mkhan nan-ltar-la dei-kha son-ste, ril-ril bcos-pa-sa, khon-gnyis-ka srib-cig-la bon-bu-re-la gyur-na, bon-bui-skad btan-gyin-zhiy bin-son. De-nas blon-poi-bus bon-bu-cig-po-la srabs bcug-ste, zhon-te, cig-po khrid-de mkhar-la khyers-pai, dei mkhar-la shin khyon-mkhan-gyi las-mi-  
 25 man-po yod-tsug. Dei-bon-bu-gnyis-ka yan shin-khyon-ces-la dei-mi-thsan-mai-lay-tu btan-ste, zhag-ltar shin-skye-bcugs-pai, blon-poi-bus rgyal-poi-bu-la ma-zers. De-nas dei-bon-bu-gnyis-ka-la, a-nos-la'cha-ra-nas, mi-kun zhon-te, ber-ka btan-nin-zhiy khyers-pai, 'adi-nos-la yon-ra-na, shin-bkal-te, ber-ka btan-nin-zhiy khyon-  
 30 pa, khon-la thsig-miy-re-la sgal-pa-re bin-ste yod-tsug.

12. De-zug nag-man-po mkhon-ces-de, blon-poi-bus ci-phi-lu bcos, zer-na, snon-la khon rgyal-poi-bu dan blon-poi-bu gnyis-ku ra-ros-te-yod-ra-na, phyag-rai-kha bors-pai-lan-du yin-tsug. De-nas rgyal-poi-bu phi-sta-ru cha-ra-na, dei-bon-bu-gnyis-ka yon-ste,  
 35 rgyal-poi-mdun-la nu-'ad-tsug, rgyal-po yam-mhsan son-ste, blon-poi-bu-la, blon-po-le, 'adi-bon-bu-gnyis-ka nai-mdun-la yon-ste nu-rug, de ci-zhiy yin, zers-pa. Blon-poi-bus, dei-bon-bu-gnyis-ka snon-la na-tan-la chan btan-ste, ra-ros-te, phyag-rai-kha bors-pai lan-la, nas bon-bu-la 'agjur-bcugs-pa yin, zers-pa. Dei-rgyal-po-  
 40 la snyin-rje thsor-te, a-kha-kha, blon-po-le, zers-pa.

Ko khur-mkhan-gi-rgyal-pos 'an, a-kha-kha, sdig-pa-riy, zers-pa, nag shor-pa-sa, ro-skam-des, si-ti-pa-la-hun-phad, zer-te-na, gram-lcag-cig btan-ste, phyir-log-ste, ro-skam-yul-la shor-son.

### Der Goldspieler und der Türkisenspieler.

- 45 1. „Es war einmal!“ sagte [No-rub-can], und der Königssohn nickte mit dem Kopfe.

„In einem großen Lande war einmal das Wasser rar geworden. Im hintersten Teil des Landes befand sich ein großer See, und in dem See wohnte ein Goldfrosch und ein Türkisenfrosch. Wenn diese Gold- und Türkisenfrösche nicht [jährlich] einen Menschen jenes Landes zu fressen bekamen, gaben sie dem Land kein Wasser. 5 So opferten die Bauern der Reihe nach [jährlich] je einen Menschen. Nachdem [das Los] die Reihe aller Bauern herumgegangen war, traf es den König, [zu den Fröschen] zu gehen. Der Vaterkönig sprach: „Ich will gehen!“ Der Königssohn aber sagte: „[Nein], ich will gehen! Wenn der Vaterkönig selbst ginge, würden die Unter- 10 tanen, ja die ganzen Provinzen, zu mir sagen: Er versteht nicht, uns zu schützen!“ So setzte er seinen Kopf durch und ging.

2. Der Königssohn und der Ministerssohn waren große Freunde. Deshalb sagte der Ministerssohn: „Ich will mit dir gehen!“ und setzte seinen Kopf durch. Die Leute des Landes brachten den 15 Königssohn und den Ministerssohn auf den Weg und gingen bis zur Hälfte des Tales [mit ihnen]. Dann kehrten alle zurück. Als der Königssohn und der Ministerssohn bei dem See ankamen, sahen sie sich um. An dem See stand eine Goldweide. Da sie beide ermüdet waren, setzten sie sich unter der Goldweide in den Schatten. 20 Der Königssohn schlief vor Müdigkeit ein, und der Ministerssohn blieb wach.

3. Da kamen der Goldfrosch und der Türkisenfrosch aus dem Wasser heraus, und [letzterer] sagte: „He Goldfrosch, statt eines sind heute zwei Menschen gekommen!“ Der Goldfrosch erwiderte: 25 „Wenn diese zwei Leute eine Rute von der Goldweide abschneiden und uns beide damit schlagen sollten, würden wir sterben [müssen]. Wer dann, wenn wir gestorben sind, den toten Goldfrosch aufisst, wird stets Gold spucken (brechen). Wer den toten Türkisenfrosch isst, wird stets Türkisen spucken!“ Nachdem sie so geredet hatten, 30 gingen sie wieder in den See.

4. Da der Ministerssohn alles gehört hatte, was sie geredet hatten, sprach er zum Königssohn: „He, Königssohn, steh auf!“ Dann schnitten sie jeder einen frischen Zweig der Goldweide ab und hielten ihn [in der Hand]. Als nun der Goldfrosch und der Türkisen- 35 frosch aus dem See stiegen, um sie zu fressen, gaben sie ihnen jeder eins mit der Rute ab, und der Goldfrosch sowie der Türkisenfrosch starben alsbald. Darauf blieben sie noch drei Tage dort und aßen die Kadaver auf. Als alles aufgegessen war, fragte [der Ministerssohn]: „Wohin wollen wir jetzt gehen?“ und der Königs- 40 sohn erwiderte: „Jetzt wollen wir in unser eigenes Land gehen!“ Der Ministerssohn aber sagte: „In unser eigenes Land wollen wir nicht gehen! Weil Vater, Mutter, und die Landsleute uns nicht brauchen konnten, haben sie uns hierher geschickt, dem Goldfrosch und dem Türkisenfrosch zum Fraße. Wir wollen nach einem andern 45 Land auf die Wanderschaft gehen!“ Und so gingen sie auf die Wanderschaft.

5. Als sie dann auf einer großen Ebene ankamen, [fanden sie] dort einige Götterkinder, Mädchen, die sich zankten. Das taten sie wegen eines Hutes, über den sie sich nicht einigen konnten, wie er verteilt werden sollte. Als [die beiden] dort angekommen waren, fragten sie: „He, ihr Mädchen, warum zankt ihr euch?“ Ein Mädchen sagte: „Was wollt ihr [hier]? Wollt ihr nach oben, so geht hinauf, wollt ihr nach unten, so geht hinab!“ Dann schimpfte sie. Der Ministerssohn aber sprach: „Wortüber ihr euch auch zankt, ich will den Streit schlichten! Man wird noch sagen: Der ‚Wanderbursch hat recht geschlichtet!‘“ Da sagte ein Mädchen: „Wir haben alle zusammen einen Hut, darüber ist [Streit]“. Der Ministerssohn fragte: „Was ist denn mit dem Hut?“ Und sie antwortete: „Wenn man den Hut aufsetzt und sich bückt, kann einen niemand sehen. Der Hut ist eine Nebelkappe!“ Da machte der Ministerssohn einen kleinen Pfeil und sagte: „Ich werde diesen Pfeil weit fortschießen! Wer von euch Mädchen diesen Pfeil findet, wird den Hut erhalten!“ Dann schoß er den Pfeil ab, und alle Mädchen liefen, den Pfeil zu holen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn zusammen den Hut auf. Als ein Mädchen, welches den Pfeil gefunden hatte, [zurück]kam, war der Königssohn und der Ministerssohn [nicht mehr] zu sehen. Da gingen die Mädchen zankend davon.

6. Auch der Königssohn und der Ministerssohn gingen fort. Indem sie sagten: „Da haben wir einen guten Hut bekommen!“, sahen sie wieder auf einer großen Ebene sieben Götterkinder, Knaben, sich zanken. Der Ministerssohn fragte: „He, ihr Kinder, warum zankt ihr euch denn?“ Und ein Kind antwortete: „Was geht das dich an? Das ist unsere Angelegenheit.“ So schimpfte es. Der Ministerssohn sprach: „Man wird noch sagen: Der ‚Wanderbursch hat recht geschlichtet!‘. Ich will den Streit schlichten!“ Da sagte ein Kind: „Wir haben einen Schuh des rechten Fußes. Wenn du fragst, was das für ein Schuh ist, [so höre]: Ohne daß man laufen müßte, kommt man [mit ihm] an dem Ort an, den man sich gedacht hat. Darüber [streiten wir uns].“ Da sprach der Ministerssohn: „Ich werde einen weißen Stein mit der Schleuder werfen. Wer diesen Stein findet und [mit ihm] vor mich kommt, soll [den Schuh] erhalten.“ Dann warf er den Stein, und die Kinder liefen, den Stein zu suchen. Unterdessen setzten der Königssohn und der Ministerssohn den [von den Mädchen erhaltenen] Hut auf. Als nun ein Kind, welches den Stein gefunden hatte, herankam, war niemand da. Da gingen die Kinder wieder zankend davon. Der Königssohn und der Ministerssohn aber stellten jeder einen Fuß in den Schuh, beteten und sagten: „Mögen wir in ein Land kommen, welches keinen König hat!“ Da kamen sie in einem Augenblick an den Eingang zu einem Land, welches weder König noch Minister hatte.

7. Am Eingang jenes Landes befanden sich eine Mutter und eine Tochter, welche Bier verkauften. Sie sprachen zur Tochter: „He, Schwester, gibt es kein Bier vom vierten Aufguß?“ Das

Mädchen antwortete: „Vierten Aufguß gibts nicht. Wenn ihr den Preis bezahlt, gibt es [richtiges] Bier!“ Sie sagten, daß sie bezahlen wollten, gingen ins Zimmer und tranken einen Krug Bier. Als das Mädchen: „Gebt [nun] den Preis!“ sagte, spuckte der Königssohn Gold und der Ministerssohn Türkisen aus. Da dachte das Mädchen: „Wenn ich diesen beiden Leuten viel Bier gebe, werden sie viel Gold und Silber spucken!“ So holte sie wohlschmeckendes Bier, gab es ihnen, und als sie ganz betrunken waren, spuckten sie viel Gold und viele Türkisen aus. Wie sie nun besinnungslos waren, sammelte das Mädchen sämtliches Gold und sämtliche Türkisen ein. Dann trug sie die beiden fort und legte sie an den Rand des Abtritts mit dem Gesicht nach unten. Der Ministerssohn wachte zuerst auf, roch den Gestank des Abtritts und weckte den Königssohn. [Beide] gingen ins Zimmer und schliefen weiter. Als sie am Morgen aufwachten, sagte das Mädchen: „Gestern wart ihr sehr betrunken, und ich habe euch zum schlafen dorthin gebracht.“ Der Ministerssohn erwiderte: „Das hast du schön gemacht; du hast uns das Bett schön gemacht. Wir werden später die Freundlichkeit erwidern.“

8. Nachdem zwei Tage vergangen waren, — jener König hatte keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, und einen tüchtigen Schwiegersohn hatte er noch nicht gefunden —, ließ er allen Leuten im Land verkündigen: „Derjenige, der etwas reines ausspeien kann, soll der Bräutigam der Königstochter werden!“ Diese Rede wurde überall verkündigt. Um etwas sauberes ausspeien [zu können], aßen alle Leute wohlschmeckendes Essen. Am nächsten Morgen versammelten sich alle und wurden veranlaßt, auf einen Teller von Glockenmetall zu speien. Aber keiner spie etwas anderes aus, als das Essen. Später ging man [mit dem Teller] vor die beiden, veranlaßte sie zum Speien, und der Königssohn spie reines Gold aus, während der Ministerssohn reine Türkisen spie. Als man sie so Gold und Türkisen speien sah, erstaunten alle Leute und riefen: „Die beiden sind von königlichem Stamm; sie müssen Bräutigame der Königstochter werden.“ So wurden beide auf das Schloß geführt und blieben dort, nachdem man sie zu Königen jenes Landes gemacht hatte.

9. Dann wohnten beide mit jener Prinzessin zusammen; doch liebte die Prinzessin sie nicht von Herzen. Oben befand sich ein schönes Zimmer. Dorthin ging die Prinzessin jeden Tag mit etwas Wolle [zum Spinnen] und blieb den ganzen Tag darin. Am Abend kam sie wieder zurück. Eines Tages dachte der Ministerssohn: „Diese Prinzessin geht jeden Tag nach oben und schließt mit dem Schlüssel fest zu. Ich will gehen und nachsehen, was das ist.“ Am nächsten Morgen setzte er sich den Nebelkappenhut auf, ging mit der Prinzessin zusammen in das schöne obere Gemach, und blieb dort zum Umschauen. Die Prinzessin ging hinein, schloß mit dem Schlüssel fest zu, zündete ein Feuer an und saß da, indem

sie in dem Feuer Weihrauch von süßem Geruch, und Wacholder-  
[zweige] verbrannte. Da ging die Sonne auf, und um die neunte  
Stunde kam ein Götterkind vom Himmel herab, welches sich nieder-  
ließ und mit der Prinzessin zu sprechen [began]. Der Ministers-  
sohn sah sich [alles] genau an, und der Göttersohn sprach zur  
Prinzessin: „Liebe Prinzessin, von heute an werde ich nicht [mehr]  
kommen. Der Königssohn und der Ministerssohn sind beide gute  
Männer für dich“. Die Prinzessin erwiderte: „Wenn du nicht [mehr]  
kommst, werde ich sogleich sterben!“ Da sprach das Götterkind:  
10 „Morgen werde ich kommen, um nachzusehen, was für Leute deine  
Bräutigame, der Königssohn und der Ministerssohn, sind. Ich werde  
mich in einen schönen Vogel verwandeln und auf die Spitze des  
Baumes, der vor der Tür steht, herabkommen!“ Nachdem er das  
gesagt hatte, flog das Götterkind gen Himmel, die Prinzessin öffnete  
15 die Tür wieder, ging hinaus, bereitete das Essen für den Königs-  
sohn und den Ministerssohn und gab es ihnen.

10. Am nächsten Morgen ging die Prinzessin zum großen Baum  
vor der Türe, zündete ein Feuer an und räucherte Weihrauch und  
Wohlgerüche. Da sagte der Ministerssohn zum Königssohn: „Heute  
10 wird auf den Baum vor der Tür ein schöner Vogel herabkommen.  
Dieser Vogel ist uns feindlich [gesinnt]. Du mußt, das Schwert  
führend, zum Baum kommen und dort sitzen bleiben. Ich werde  
die Tarnkappe aufsetzen, auf die Spitze des Baumes steigen, den  
Vogel ergreifen und in das Feuer hineinwerfen!“ Dann mußt du  
15 das Schwert schwingen und den Vogel töten!“ Solchen Rat hatten  
sie gepflogen. Als nun die Prinzessin tüchtig Feuer gemacht hatte,  
und dasaß, indem sie den wohlriechenden Weihrauch anzündete,  
kam ein schöner Vogel vom Himmel auf die Spitze des Baumes  
herab. Da rief die Prinzessin: He, Königssohn und Ministerssohn,  
20 ihr beide! Heute ist ein unvergleichlicher Vogel herabgekommen.  
Ob das wohl ein Göttervogel oder ein Nāgavogel sein mag?“ Der  
Königssohn brachte sein Schwert und ging zum Baum, indem er  
sagte: „Dies ist ein sehr schöner Vogel, liebe Prinzessin!“ Der  
Ministerssohn setzte die Tarnkappe auf, kletterte auf den Baum,  
25 ergriff den Vogel und warf ihn ins Feuer. Der Königssohn zog  
das Schwert heraus und schwang es. Die Prinzessin aber ergriff  
[den Vogel] und ließ ihn nicht vom Schwert treffen. Dann holte  
sie den Vogel aus dem Feuer heraus, und dieser flog schnell gen  
Himmel. Am folgenden Morgen ging die Prinzessin wieder nach  
40 oben und der Ministerssohn hinter ihr her. An jenem Tag kam  
das [Götter]-kind etwa um Mittag und redete mit der Prinzessin.  
Er sah sich dasselbe an: Die Hände und Füße des Kindes waren  
ins Feuer gekommen, und der Knochen trat heraus. Dann sprach  
das Götterkind zur Prinzessin: „Von jetzt an werde ich nimmer  
45 wieder kommen, liebe Prinzessin! Als ich gestern kam, hat man  
mich ins Feuer geworfen. So wird man mich noch töten!“ Als  
die Prinzessin heftig weinte, wurde ausgemacht, daß das Götterkind

in jedem Monat einmal kommen sollte. Dann flog das Götterkind wieder in den Himmel.

11. Darauf kam die Prinzessin wieder [herunter] und erzeugte dem Königssohn und dem Ministerssohn große Liebe. Während nun der Königssohn mit dem Schwert [an der Seite] spazieren ging, ging der Ministerssohn aus, um zu sehen, was sich in einem Tempel befände, der im oberen Teil des Landes lag. Er ging mit der Tarnkappe auf dem Kopf und [traf] dort einen Priester im [Tempel]. Während er hineinblickte, holte der Priester ein Heiligenbild, breitete es in der Mitte des Zimmers aus, trat darauf und wälzte sich darauf herum. Dadurch wurde er in einen Esel verwandelt und rannte im Hause herum, wie ein Esel brüllend. Als er genug im Hause herumgerannt war, trat er wieder auf das Heiligenbild, wälzte sich darauf herum und war wieder in einen Priester verwandelt. Dann rollte er das Heiligenbild zusammen und stellte es weg. Darauf holte der Ministerssohn das Heiligenbild und lief [zum Hause] hinaus. Er ging [nun] an den Eingang jenes Landes zur Mutter und Tochter, welche Bier verkauften, und sagte: „He, Mutter und Tochter, habt ihr kein Bier? Gebt mir ein Bier!“ Die Tochter erwiderte: „Wir haben Bier, komm herein!“ So führte sie ihn herein und gab dem Ministerssohn wohlschmeckendes Bier. Dann sprach die Tochter: „Lieber Minister, ihr spuckt reines Gold und reine Türkisen. Könnt ihr mich das nicht lehren?“ Der Ministerssohn antwortete: „Bring mir noch ein gutes Bier, dann will ich's dir lehren. Wenn ich's auch sonst niemand zeige, will ich es doch euch beide, Mutter und Tochter, lehren; denn neulich, als ihr dem Königssohn und mir Bier gabt, und wir betrunken waren, habt ihr uns ein schönes Bett gemacht und uns zu Bett gebracht.“ Das gefiel der Tochter, und sie brachte noch ein gutes [Glas] Bier. Als dieses Bier ausgetrunken war, sagte der Ministerssohn: „Jetzt will ich's euch lehren!“ Er breitete jenes Heiligenbild aus und sprach: „Geht jetzt beide auf jenes Heiligenbild und wälzt euch darauf herum.“ So belehrte er sie. Gemäß dieser Rede des Ministerssohnes gingen beide darauf, rollten sich darauf herum, und im Augenblick waren beide in Esel verwandelt und rannten hinaus, indem sie wie die Esel schrieten. Der Ministerssohn versah den einen Esel mit einem Zaumzeug und ritt [auf ihm]; den andern führte er. So brachte er sie zum Schloß. Beim Schloß waren viele Arbeiter, welche Holz holten. Beide Esel übergab er jenen Leuten zum Holzholen, und diese ließen sie Tag für Tag Holz schleppen. Davon hatte der Ministerssohn dem Königssohn nichts gesagt. Wenn nun jene beiden Esel nach [dem Holzschlag] zu gingen, ritten die Leute auf ihnen und schlugen sie. Wenn sie nach [dem Schloß] zu kamen, war ihnen viel Holz aufgeladen, und sie wurden auch geschlagen. Bei allen Wirbeln des Rückgrates hatten sie eiternde Wunden.

12. Wenn man fragt, warum der Ministerssohn machte, daß

sie so viel erlitten, [so ist zu antworten]: Als damals der Königssohn und der Ministerssohn betrunken waren, hatten [die Frauen] sie zum Abtritt getragen. Als Antwort auf jene Tat [war es geschehen]. Als nun der Königssohn heraustrat, kamen beide Esel  
 5 herbei und weinten vor dem König. Der König war verwundert und fragte den Ministerssohn: „Lieber Minister, wie kommt es, daß diese beiden Esel vor mich kommen und weinen?“ Der Ministerssohn antwortete: „Diese beiden Esel haben uns damals Bier gegeben, und als wir betrunken waren, haben sie uns auf den Abtritt gelegt.  
 10 Als Antwort darauf habe ich sie zu Eseln gemacht. Der König fühlte Mitleid [mit den Eseln] und sagte: „*Akhakha*, lieber Minister!“ Der König, der den Leichnam trug, sagte ebenfalls: „*Akhakha*, welche Gemeinheit!“ So verschnappte er sich. Der trockene Leichnam sagte: „*Siti-pala-hun-phad!*“ gab dem [König] eine Ohrfeige,  
 15 kehrte um und lief zum Land der trockenen Leichname zurück.

### Bemerkungen zum tibetischen Text.

Unregelmäßigkeiten, welche schon beim vorigen Kapitel genannt wurden, werden nicht wieder erwähnt.

1. *Yod-taug*, eigentlich eine Dubitativform, entspricht unserm  
 20 deutschen „es war einmal!“ — Statt *dkon-mo*, selten, schreibt der Text *rkon-mo*, in Übereinstimmung mit der Aussprache. — *gSer-sbal*, Goldfrosch, und *gYu-sbal*, Türkisfrosch, finden sich in der Kesar-sage bei dem Bericht über die Entstehung der Wesen. Siehe Frühlingsmythus der Kesar-sage, *Mémoires de la Société Finno-*  
 25 *ougrienne* XV, 1, p. 28. Ersterer wird von *Gog-xa-lha-mo* im Himmel, letzterer von ihr in der Unterwelt geboren. Aus der Kesar-sage erfahren wir nichts über die Aufgabe dieser Frösche. Hier sehen wir, daß sie Seen zu hüten haben. Der eine mag ursprünglich als Herr der Wasser in den Wolken, der andere als Herr der  
 30 unterirdischen Gewässer gedacht sein. Über die Opfer, welche ihnen gebracht wurden, siehe Anmerkungen zur deutschen Übersetzung. — Der Text hat '*agron-pa* statt *gron-pa*, Bauer, was nicht gerechtfertigt werden kann; — *chen* statt *cha-yin*, werde gehen, gemäß der Aussprache; — *dban-boo-ste*, brauchte Gewalt, habe ich über-  
 35 setzt mit „setzte seinen Kopf durch“.

2. Statt *mdza-bo*, Freund, schreibt der Text '*adza-bo*. — Statt *lun-pai*, des Tales, hat der Text *lun-bai*; — statt *nal-te*, ermüdet, *nal-de*; — statt *gnyid*, Schlaf, *nyid*. — *Bu-sa*, dem Sohn, statt *bu-la*, ist wohl nur Schreibfehler.

3. *gCig-ba-saṅ*, mehr als einer; der Komparativ ausgedrückt durch den Ablativ mit angehängtem '*aṅ*, auch. Die richtigste Schreibung wäre also: *gCig-pas-aṅ*. — Statt *Kha-nas*, von oben, hat der Text *ka-na*. — *Shi-na* . . . . *xa-na*, wenn er stirbt . . . . wenn man ist. Die wiederholte Konditionalendung *na* in zwei auf-  
 45 einanderfolgenden Sätzen gilt nicht als guter Stil. Statt des ersten

na sollte ein *te* oder *ste* stehen. — Statt *rkyan-kha*, nur, schreibt der Text *skeyan-kha*, gemäß der Aussprache.

4. Statt *rlon*, feucht, frisch, schreibt der Text *slon*, gemäß der Aussprache; — ebenso *shan*, anderer, für *ghan*. — Wir sehen hier, daß *na-tan*, wir, im inklusiven Sinn gebraucht wird.

5. *Lhal-phrug*, statt *lha-phrug*, Götterkind. Das *l* in der ersten Silbe ist befremdlich; *sgo*, teilen, statt *bgod* entspricht der Aussprache; — ebenso *khye-zha*, ihr, statt *khyed-cag*. — Befremdlich ist 'aggyen, aufwärts, statt *gyen*. — Die Stelle *shags-lam-kai-the-or-gyis-phes*, hat einige Schwierigkeiten. Zunächst läßt sich 10 der Ausdruck *shags...phes* (= *phyes*) ohne weiteres übersetzen. Er wird oft gebraucht im Sinne von „Streit schlichten“. *Lam-ku* = *lam*, Weg. Das Wort *the-or* ist mir unbekannt. Ich glaube aber, aus dem Zusammenhang schließen zu dürfen, daß es hier so viel wie „Herumstreicher“ bedeutet. — *Na-zha* (= *na-cag*), wir, 15 wird hier im exklusiven Sinn gebraucht. — *Rib-shin*, ist das Wort, welches in der Kessarsage immer für „Tarnkappe“ gebraucht wird. *Grib-shin* würde zunächst bedeuten „beschattendes Holz“.

6. *Na-zhai-rtoqs-dan*, es ist unsere Sache; *rtoqs* ist offenbar das Wort *gtogs*, zu etwas gehören. — *Na-cas*, ebenso wie das ge- 20 wöhnlichere *na-zhas* für *na-cag-gis*, durch uns. — *Ya-loqs* scheint zu stehen für *g Yas-loqs*, rechte Seite. — Statt *dbyug-rdo*, Schleuder, hat der Text *Yug-rdo*, der Aussprache entsprechend.

7. *Bun-pa*, Biertopf, dialektisch für *bum-pa* oder *puñ-pa*. — *Ra-ros*, betrunken. Zwischen beide Teile dieses Kompositums wird 25 das Adverb *man-po*, viel, sehr, eingeschoben; also *ra-man-po-ros*; — *sdogs* oder *snogs*. Aus dem Ms. läßt sich nicht ersehen, ob *d* oder *n* gemeint ist; *dogs* würde mit 'adesgs-pa, anhäufen, zusammenhängen können. — *Krud-de*, vielleicht statt *bkrus-te*, gewaschen habend. — *Fhyag-rai*, des Abtritts, ist im Ms. *chag-re* 30 geschrieben, der Aussprache entsprechend. — *Kha-zub-la*, wahrscheinlich dialektisch für *kha-sbub-la*, mit dem Gesicht nach unten. — *Mal-tsa*, Bett, dialektisch für *mal-sa*.

8. Der Text schreibt *thon* statt 'athon, herauskommen; — *kha-skeyan* für *kha-rkhyan*, nur, gemäß der Aussprache.

9. Der Text hat *nan-adu*, statt *nan-du*, innen; — 'adug-tug. statt 'adug-adug, bleibt; — *stan-po* statt *brtan-po*, fest, letzteres gemäß der Aussprache. — *Chu-thsod-dyu-pa*, die neunte Stunde [am Morgen]. Die Zeitangabe scheint auf Rechnung der Einführung 40 amerikanischer Uhren in Paris zu setzen zu sein. — *Ne-ran*, ihr (respektvoll), statt *nye-ran* oder *nyid-ran*: vielleicht gemäß der Aussprache. — Das Ms. hat *ka-zug* statt *ga-zug*. wie. — *Bu-kra* oder *bu-ta*, Baum, ein Hindifremdwort, wohl entstanden aus Hindi *boṭa*, Holzklotz.

10. *Phus-pa*, statt *phuls-pa*, opferte, wohl nur Schreibfehler. 45 — Der Text hat *btug* statt *bdug*, anzünden. — *Mi-gcig-pa*, ungewöhnlich, wörtlich „nicht einerlei“; — 'agyogs-pa statt *mg-yogs*.



pa, schnell. — *stin-ran* statt *rtin-ran* hinterher, gemäß der Aussprache. — *Chol-gan* ist nicht leicht zu erklären. Entweder bedeutet es „Knochen“ (*chol-lo*, Würfel aus Knochen) oder Rußfarbe. Siehe Jäschke unter *rus-chol*, *shin-chol*. — Statt *chad*, Entscheidung, hat der Text *phyad*, was nicht auf die Aussprache zurückzuführen ist. — Statt *mhsogs*, gleich, schreibt das Ms. *tsogs*.

11. Im Anfang dieses Abschnittes findet sich ein Schaltsatz, wie aus der Übersetzung ersichtlich; etwas im Tibetischen ganz ungewöhnliches. Vielleicht Einwirkung des Urdu. — Statt *lha-ghan*.  
 10 Tempel, schreibt der Text *lha-'agan*; *lha-gan* kann bei nachlässiger Aussprache vorkommen. — Statt *ghun*, Mitte, finden wir *shun*; — statt *de-nas*, dann, *de-ne*, gemäß der Aussprache. Statt *kha*, darauf, steht *ka*. — *La-du*, statt *lag-tu*, in die Hand, ist wohl ein Schreibfehler.

12. Die Sanskritformel zum Schluß ist schwer zu erklären. *Siti* steht wohl für *siddhi*; *pala*, Bezeichnung für einen Dämonen; *hni-paʃ* sind häufige Laute in lamaistischen Beschwörungsformeln. Vielleicht ist *Siddhipala* eine ähnliche Bildung wie *Vetalasiddhi*.

#### Bemerkungen zur deutschen Übersetzung.

90 Da mir inzwischen Jülg's *Siddhikür* mit Übersetzung von der Bibliothek der D. M. G. freundlichst geliehen worden ist, bin ich imstande, das Verhältnis der einzelnen tibetischen Erzählungen zu den entsprechenden mongolischen festzustellen. Die vorliegende Erzählung entspricht der zweiten des *Siddhikür*, wo sie den Titel  
 25 hat: „Wie es dem Chän und dem Sohn des armen Mannes ergangen ist“. Die Übereinstimmung zwischen beiden ist groß. Auf eine ins einzelne gehende Vergleichung beider Versionen wird es sich erst lohnen einzugehen, wenn es gelungen sein wird, die literarische tibetische Version zu finden. Einstweilen seien nur folgende Punkte  
 30 hervorgehoben: Statt des Ministerssohnes setzen die Mongolen den Sohn eines armen Mannes. Die Szene mit den Bierverkäuferinnen (mongol. Branntweinverkäuferinnen). Nr. 7, steht bei den Mongolen vor der Erwerbung der Tarnkappe und des Tausendmeilenstiefels (die Mongolen erwähnen zwei solche Stiefel). Bei den Mongolen  
 35 wird die Mütze von Jungen, die Stiefel von Dämonen erlangt. Vor der Probe im Speien hat die mongolische Version eine Szene über die Auffindung der beiden Fremdlinge in einem hohlen Baum.

Inbetreff des Verhältnisses der vorliegenden Erzählung zur allgemeinen Märchenliteratur findet sich allerhand bei Benfey, *Pantschatantra*. Wie Prof. Hertel mitteilt, ist diese Erzählung in Indien  
 40 weit verbreitet. Siehe Berichte der K. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, 69. (1917er) Bd., Heft 4. Eine bekannte europäische Parallele haben wir in Fortunat und seine Söhne.

Es sei nun auf einige Züge aufmerksam gemacht, die vom  
 45 tibetischen Standpunkt aus besonders interessieren.

1—4. Die Geschichte von den Menschenopfern, welche den Fröschen gebracht werden mußten, um Wasser für die Felder zu erhalten, erinnert stark an Erzählungen von Menschenopfern aus Lahoul und umliegenden Landschaften. Ich habe solche Erzählungen gesammelt und in der kleinen Schrift „Historische und mythologische Erinnerungen der Lahouler“ veröffentlicht. Dieselben will ich, wenn möglich, noch mit Übersetzung herausgeben. Ebenso wird man erinnern an entsprechende Geschichten und Gebräuche, welche Dr. J. Ph. Vogel in seiner Schrift „Triloknath“, JASB. 1902, zusammengestellt hat. Das eigentümliche bei Lahoul und Triloknath ist der Umstand, daß dort Menschenopfer an Wasser- und andere Geister nicht nur Gegenstand der Märchenerzählung sind, sondern blutiger Ernst waren. Solche Opfer haben bis in die neueste Zeit dort stattgefunden. Ich habe bisher gedacht, daß sich solche Gebräuche bei den reinen Tibetern nicht finden würden. Doch wird diese Möglichkeit durch die vorliegende Erzählung, ebenso wie durch die folgende, nahe gelegt. Über die Herkunft der Frösche nach der Kesarsage siehe Bemerkungen zum tibetischen Text.

5. 6. Die Erwerbung der Nebelkappe und des Tausendmeilensiefels: Die Nebelkappe, *Rib-shin*, „Holz des Überschattens“, findet sich in der Kesarsage in der Episode „Raub der 'aBru-gu-ma durch den König von Hor“. Sie ist das Eigentum des Helden 'aBu-dmar-lam-bstan, welcher in ganz besonderer Weise an den deutschen Siegfried erinnert. Er hat eine verwundbare Stelle unterhalb der Schulter und wird getötet, als er übermüdet ist und Wasser aus einem Brunnen trinkt. (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, p. 246.) Solche Zauberhüte etc. scheinen nach der Kesarsage aus dem Reich der kunstfertigen Zwerge zu stammen. In dem Kapitel „Kesars Sieg über den König von Hor“ (Bibl. Ind., New Series, No. 1134, A Lower Ladakhi Version of the Kesarsaga, p. 306) hören wir von einem Hut der Zwerge, welcher auf einem Stock hängt und sich wirbelnd herumdreht, sobald jemand naht. Dort wird auch von einem Stock berichtet, der alles das herbeibringt, was man sich wünscht. Aus den Zwergen sind hier Kinder geworden.

7. Bierschenken finden sich heute nur selten im Gebiet des alten westtibetischen Reiches. Um Darjeeling herum sind sie häufig.

8.—10. Die Heirat der Königstochter: Wie aus dem vorliegenden Text ganz klar hervorgeht, wird die Prinzessin nicht nur vom Königssohn, sondern zugleich auch vom Ministerssohn geheiratet. Es ist das ein Fall von Polyandrie, wie sie nicht nur bei den gemeinen Tibetern gang und gäbe ist, sondern auch in königlichen Familien vorkommen konnte. Die Minister waren meist Brüder oder Vettern der Könige. Als solche beanspruchten sie ihren Anteil an der Königin. Auch Gästen wird die Frau zugeführt. Man scheint hier nichts dagegen zu haben, wenn der Himmelssohn einmal im Monat die Königin besucht: nur täglichen Verkehr will man nicht dulden. — Die mongolische Fassung gibt als Namen

des besuchenden Göttersohnes *Dam-pa-tog-dkar*, Heiliger Svetaketu. Nach Kapitel 8 des westtibetischen Königsbuches (*La-dwags-rgyyl-rabs*) ist dies der Name Buddha's während seines Aufenthaltes im Himmel vor seiner Geburt durch Māyā. Es sieht wie eine kleine Bosheit aus, daß Buddha in der vorliegenden Geschichte eine solche wenig ehrenhafte Rolle zuerteilt wird. Sollte sich der Name *Tog-dkar* wirklich in der tibetischen Urfassung dieser Geschichte finden, so könnte mich das zu der Vermutung führen, daß die *Ro-no-rub-can*-Geschichten, ebenso wie die Kesarssage und ein Teil des Königsbuches, aus Bonpokreisen stammen. Wenn die *Ro-no-rub-can*-Geschichten aber doch nicht aus tibetischen Kreisen stammen sollten, dann wäre höchstens an indische Bergstaaten, wie Mandi-Suket (Zahor), in denen ähnliche Verhältnisse wie bei den Tibetern herrschen, zu denken. — Das Herbeirufen der Götter durch Verbrennen von Wachholderzweigen und anderem Räucherwerk ist eine Zeremonie, die noch immer in gleicher Weise, wie hier berichtet, von den Tibetern geübt wird.

Zum Schluß sei noch darauf hingewiesen, daß die vorliegende Erzählung einen Ansatz zur Charakterzeichnung zeigt, einer Kunst, die in Tibet selten geübt wird. Der Königssohn und der Ministerssohn sind recht gut durchgeführte Typen.

#### Nachträgliche Anmerkungen:

In Nr. 11 der Vorgeschichte wird außer dem Seil *rGya-slag-khra-be* und dem Sack *dKar-moi-ston-shon* noch ein Beil genannt. Letzteres wird in der mongolischen Version als Mondbeil (die Mondsichel) bezeichnet. Es ist dies das tibetische *aTa-ri-sla-ba-dkar-po*, „Beil des weißen Mondes“, welches wir in der Kesarssage immer mit jenem Sack und jenem Seil zusammen finden.

Wie schon bemerkt, enthält die vorliegende Puriger Version der *No-rub-can*-Geschichten außer der Vorgeschichte nur drei Erzählungen des toten *No-rub-can*. Die letzteren entsprechen den Nummern I, V und XIII des nur dreizehn Stücke enthaltenden Siddhikür. Somit ist das vorliegende Ms. nicht als unvollständig anzusehen, wie ich zuerst vermutete. Wir haben es vielmehr mit einem Auszug aus einem größeren Werke zu tun.

# Beiträge zur indischen Verskunde.

Von

Walther Schubring.

## 1. Ein Seitenstück zum Prakrit-Pingala.

Dem Meister der indischen Metrik und des Apabhramśa,  
Professor Hermann Jacobi,  
wurde diese Arbeit am 9. Februar 1920 vom Verfasser  
verehrungsvoll übersandt.

Die Mitteilungen, die hier über ein Werkchen gegeben werden sollen, das zum größeren Teile der Apabhramśa-Literatur zuzurechnen ist, und die Wiedergabe des Wortlautes können nur als vorläufig angesehen werden, da sie nur auf zwei, ja eigentlich nur auf einer Handschrift beruhen. Auf weitere Grundlagen zu warten ist aber nicht angebracht; sie befinden sich im feindlichen Ausland. Es handelt sich um den Chandakosa des Ratnasekhara. Ein Kommentar dazu ist von Candrasāri („C.“) verfaßt.

Der Chandakosa stammt aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Er ist mithin gegen hundert Jahre jünger als das Pāyapingala, das den gleichen Stoff in so gut wie derselben Sprache behandelt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich Strophen des P. im Ch. wiederfinden: Ch. 12 = P. 1, 105; 16 = 2, 208; 21a = 1, 78a; 25 = 1, 170; 31 = 1, 146; 46 = 2, 69; 50 = 1, 144. Vom Wortlaut des P. weicht aber der des Ch. oft erheblich ab. Das P. nennt als Autorität fast ausschließlich die sagenhafte Gestalt des Pingala; nur noch zwei andere Dichter kommen in drei Strophen vor. Der Ch. dagegen kann sich in den 49 Strophen, die in Betracht kommen — Einleitung, Schluß und ein Abschnitt in Gāhā's scheiden aus — mindestens vierzehnmal auf andere Dichter als Pingala, daneben auch viermal auf diesen berufen. Ein und dasselbe Versmaß, das in beiden Werken verschieden benannt ist, wird im P. und im Ch. hier und da auch auf verschiedene Erfinder zurückgeführt, und gewisse Unterschiede im Strophenbau beruhen augenscheinlich hierauf.

Fachausdrücke, die aus dem P. bekannt, sind *matta* (neutr., = *mātrā*), *gaṇa*, *paya*, *thāna*, *thāma* (= *pāda*, nur Str. 15. 30 = „Strophe“). Der *dala* ist im Gegensatz zum P. auf die Bedeutung „Hälfte der Gāhā“ beschränkt. *jamaka* bezeichnet wie im P. sowohl die Wiederkehr gleicher Silben und daher gleicher Wörter, so

wie den Reim. Vgl. auch zu Str. 42. Neu sind im Ch. das Wort *ansa* (*amśa*) für den Gapa in der Gāhā (Str. 52 ff.) und für den Teil eines Pāda (Str. 45. I), und die *ṇonī* (*yoni*), durch deren Anzahl nach Str. 78 b drei Viertel der Moren (*mātrā*) einer Strophe dargestellt werden. Einige Versmaße geben der Strophe die Eigenschaft des *sukha kanda* (*sukha kanda*), womit auf ihre un-  
 5 musikalische Natur hingewiesen wird (Str. 15. 19. 47). In Wendungen, deren tieferer Sinn uns heute noch nicht aufgeht, werden weitere Kennzeichnungen stecken; die Platitude des Ausdrucks, an anderen  
 10 Stellen durch den Zwang der Form bedingt, ist hier nur scheinbar. Erwähnt sei hier noch, daß die Verbindung *lh* im Ch. (wo sie übrigens nur in zwei Eigennamen vorkommt) entgegen P. 1, 7 Position macht.

Auch in der Anlage steht der Ch. dem P. ganz selbständig  
 15 gegenüber. Das P. hat nach dem allgemeinen Teil zwei Abschnitte: sie enthalten, mit der Gāhā beginnend, die auf Moren und sodann die auf Silben beruhenden Versmaße; erstere in einer Folge, deren Grundlage nicht erkennbar ist, letztere mit der Anzahl der Silben fortschreitend. Der Ch. dagegen ordnet die Versmaße nach dem  
 20 Geschlecht ihrer Namen. Am Anfang fällt diese Einteilung mit der Unterscheidung von silbischen und morischen Metren zusammen. Eine Übersicht gestaltet sich wie folgt.

Einleitung: (Str.) 1—3.

[Neutrale Namen:] 4—16.

25 Silbische Versarten: 4—11. Die 8 dreisilbigen Ganas, ständig wiederholt, in der von Str. 2 angegebenen Folge.

Morische Versarten 12. 13.

Silbische Versarten 14—16. Auch hier nur Wiederholungen  
 30 gleicher Elemente (—, —, —). Aus diesem Grunde ist 16 (weiblich) hier angeschlossen. Die Silben-Metra des Ch. sind alle primitiv.

Männliche Namen: 17—84; nur morische Versarten.

Scheinbare Unterbrechung: die Dohā und ihre Verwandten 21.  
 25—27. Aber die Arten der Dohā sind alle männlich.  
 35 Auch die Metren in 31. 33. 34 stehen hier als Verbindungen der Dohā.

Weibliche Namen: 35—50.

Morische Versarten, dabei jedoch  
 40 silbische Versarten: 44—46. Sie wiederholen die Anlage des neutralen Teiles, da sich in ihnen zuerst nur Ganas, nachher nur Elemente folgen.

Einschub: 48 (männlich).

Gāhā, hier angeschlossen, weil weiblich benannt: 51—73.

Schluß: 74.

45 Wie im P., so wird auch im Ch. die Gāhā mit ihren Abarten in einem eigenen Abschnitt behandelt, dort am Anfang, hier am

Ende des Werkes. Aber das P. folgt darin der Gesamtzahl der Moren in der Strophe, der Ch. einer Systematik, die in Str. 55 nach Art der jainistischen Scholastik vorbereitet wird. An diese Literatur knüpft sich der Gāhā-Teil im Ch. auch durch die Sprache an, wodurch er sich von dem Übrigen scheidet. Er ist nämlich in Jaina-Māhārāṣṭrī verfaßt. Diese Sprache ist im Ch. von der Gāhā unzertrennlich (vgl. unten bei Nr. 46). Sie erscheint als Einleitung (und über sie hinaus noch in 4), als Schluß und wo ein Versmaß sich unter Mitwirkung der Gāhā bildet (88 — daher der Ausdruck *addha-pāiṇa* = *ardha-prākṛta* —. 39. 48). In diesen drei Fällen ist aber die JM. nicht rein. Auszunehmen ist höchstens die Namaskāra-Strophe 1. Schon die Śārdūlavikrīḍita-Strophe 2 weicht in dem Worte *antala* = *anta* von der JM. ab, in Str. 3 ist *bindūviha* = *\*bindapīta* „mit Anusvāra versehen“ der JM. wesensfremd, in Str. 4 zeigt sich schon der dem Apabhraṃśa eigene Geschlechtswechsel (*eso chando* = *etac chandaḥ*) und die Vokaldehnung (*padhijjanto*), und überall weiterhin finden sich Einwirkungen der Umgebung. Im Gāhā-Teil wird die JM. durch *munaḥu* und *jānehu* Str. 59. 60. und durch *sagavisam* Str. 69 gestört.

Die Grundsprache unseres Textes ist im Ganzen die des P., die Jacobi (Bhavisatta Kāṇḍa S. 80\*) als „heruntergekommenen Apabhraṃśa“ bezeichnet und der Überlieferung gemäß Apabhraṃśa nennen will. Gegenüber dem P. tritt im Ch. die *ha-śruti* in dem schon genannten *bindūviha* Str. 2, in *hohi* (*bhavati*) 16, *oahu* (*catvāraḥ*) 17. 18. 1, *abbhakkhahi* (*abhyakhyāti*) 29, *padhiyahi* (*paṭhyate*) 31 hervor. *va śruti* begegnet in *bhujamgappayāvo* (*bhujamgappayāla*) Str. 9, in häufigem *vi* für *i* (*eva*) und in *javi* (*jadī*) Str. 45. Neu ist ferner die Ersetzung von *l* durch *r* in *raliṇa* (*lalita*) Str. 29, die Wiedergabe von *r* durch *ari* in *pariṭṭhaḥ* (*prēṭṭhaḥ*) Str. 45 und die Zerteilung der Aspirata in *paḍahijai* (*paṭhyate*) Str. 8. Dieser letzte Vorgang ist aber nicht als sprachliche Entwicklung, sondern als eine Gewalttätigkeit unter dem Zwange des Versmaßes zu beurteilen. Der gleiche Zwang erzeugt die Streckformen *ṭhavijjayanti* (*sthāpyante*) Str. 14, *caupaiṇiya* (*catuspadikā*) 37, *viyayānu* (*vijānīhi*) 40, *āṇṭyā* (*anya*) 44 und die Kürzungen *pa'ri* (*prakāreṇa*, auch im P.) 16. 38, *nirū* (*nirukta*) 34, um nur diese zu nennen. Durch Setzen des Halbvokals wird Reim erzwingen in Str. 41. 46. Aus Gründen der Aussprache ist der Reim scheinbar unrein in *matta - dinta* Str. 30, *matta - anta* 36; P. 1, 118; 2, 60. 133, wozu noch aus P. *saṃjuttāu* - *nibbhantāu* 1, 105 = Ch. VIII, *puttāu - punavantāu* 2, 61 und *puttā - kalanta* 2, 117, kommen. Weitere Beispiele bei Jacobi a. a. O. S. 52\*f. 63\* und in den „Ausgew. Erzählungen“ S. 157. Die nasale Aussprache des ersten der beiden Konsonanten kann auch in der Schrift ausgedrückt werden: zu *Vavabūra-Sutta* 3, 11f.: 6, 1 waren die Lesungen *emtae*, *hontae*, *hontie* neben *ettāe*, *hottae* zu verzeichnen. Ebenso wie die Akk. Fem. *raī*, *nandī* u. dgl. *Āyārāṅga*

I. 12, 11. 14 und II beruhen sie auf Beeinflussung des Schreibers durch die ihm aus den Kommentaren und der Scholastik geläufige JM, die ja ihrerseits wieder einen Einschluß Apabhramśa aufweist. Was im Paumacariya und im Vajjālagga auf diesen deutet, hat  
 6 Jacobi a. a. O. S. 59\* f. zusammengestellt. Ein gutes Beispiel bietet auch, nachdem Jacobi's Text des Paumacariya erschienen, dort Str. 2, 46:

*tuka, naha, ko samattho sabbhūya-guṇāna kunai parisamkhā?*

in den beiden letzten Worten. Hier ist *kunai* Infinitiv, ebenso wie  
 10 *karai* S. 42\*. Die Nasalierung des ersten Konsonanten (um auf diese zurückzukommen) liegt auch in Pkt. *jampai* (*jalpati*) sichtbar vor. Das vielgebrauchte Wort ist aus niederen Sprachschichten eingedrungen und hat die normale Bildung *jappai* nahezu verdrängt.

Ein besonderer Sprachgebrauch des Ch. zeigt sich in *purao*  
 15 „nachher“ (Str. 92. 38. 39) und dem schon erwähnten *paritthao* „voran“ (Str. 45; *prathamam* C.).

Str. II, die nicht dem Ch., sondern dem P. angehört, zeigt meiner Auffassung nach *i* = *eva*, durch *m* als Sandhikonsonanten mit dem auslautenden Nasal von *pauhara* verbunden, das hier nach  
 20 Art des Ap. das Geschlecht gewechselt hat. Die gleiche Form hat *eva* in der Bhavisatta Kaha, nur steht sie dort nach Vokalen. In diesem Falle lautet sie im Ch. zumeist *vi* oder *ji*. Die Form des P. findet sich auch im Paumacariya und ist dort ein weiteres Apabhramśa-Element. Aus Stichproben gewinnt man folgende Fälle:

25 4, 56 *bhunjai bhoga-samiddham*  
 [*Bharahavīsam*] *Indo iva deva-logam-m-i*.

66 *taha vi ya vahanti gavam*  
*dhamma-nimittam-m-i kāmam.*

30 5, 23 *uvasaggam-m-i bahuviham*  
*tassa sahantassa joga-juttassa.*

56 *jaha eyam pauma-saram*  
*mayarand'uddāma-kusuma-riddhillam*  
*hoṭṭa puno nihamam*  
*vaccai, taha mānusattam-m-i.*

35 6, 51 *Nandisara-vara-divam*  
*vandana-heum-m-i vaccanti.*

Daß der Lokativ auf *mmi* und das Wort *mi* = *pi* hier nicht in Frage kommen, bedarf keiner Ausführung. Die Kommentare des P. erklären *mmi pada-pīraṇe*.

40 Wenn Jacobi a. a. O. S. 5\* bemerkt, daß neben dem so zu nennenden Apabhramśa des P. schon das Neuindische Geltung erlangt hatte, so bestätigt unser Text das sowohl durch die Form *sagarīsam* (*saptarīmśati*) Str. 69, die man wohl dem Hind. *pag* (*pada*) vergleichen muß, wie auch durch die Hinweise auf Dichter,  
 45 deren Namensformen jenem in der Tat nicht mehr angehören. Es

sind dies Alha und Gulhu. Alha erscheint Str. 11. 27. 30. 34, Gulhu Str. 6. 12. 26. 29. Ferner finden sich Ajjuna Str. 10. 15. 19. 35 und Gosala Str. 14. 18. Candrasuri setzt die genannten vier Dichter paarweise gleich: *Alha tti Arjunah kavih* (Str. 11), *Gulhu iti Gausal'ākhyā-kavih* (Str. 6; sonst *Gosala*). Fraglich ist, ob in Str. II Bhāu genannt wird. Die Berufung auf Pingala in Str. 4. 45. I. II folgt natürlich nur dem Herkommen. Alha aber ist augenscheinlich derjenige, auf den das Versmaß *alhaiyā*, hinter dem man zunächst den Namen Ählādikā vermutet, zurückgehen soll. Über seine Gestalt werden in den Wörterbüchern und bei Garcin de Tassy keine Angaben gemacht. Er ist der bekannte Held des frühen Hindi-Epos. s. Grierson, *The modern vernacular Literature of Hindustan*, und *Ind. Ant.* Vol. 14.

Ich gebe nun eine Darstellung der im Ch. behandelten Versmaße, zuerst der silbischen, weil der Text mit solchen anhebt, dann der morischen. Die Reihenfolge wird bestimmt durch die Anzahl der Silben oder Moren in der ersten Verszeile. Eine Anzahl Metren sind neu gegenüber beiden Pingala, Hemacandra's Chandonuśāsana (Berlin, ms. or. fol. 683; „H.“), Cand Bardāi's Pythirāj Rāsau (P. 1, Fasc. 1 ed. by Beames 1873; P. 2, Vol. 1 ed. by Hoernle 1874—86; „PR.“), Kellogg, *Grammar of the Hindi Language*, 1898 und Vihārī Lāl, *Panjābī Byākaraṇa*, Lahor 1924 (Beharee Lal, *Punjabee Grammar*, 1867). Der Reim ist, wo nicht anders angegeben, aabb. A und B bezeichnen in dieser Übersicht Randglossen der Handschriften.

### 1. Silben-Metra.

1. 8 Silben. (4-- ) 4. 1. Reim: aaaa. Name: Mohāmohaṇī (Mohaṇī B) = Medhāmohani („medhayā bandhurā prāptā“ C.). Nach C eine Abart der Mohanī, bei der in cd die 7. Silbe kurz ist. (Str.) 44.
2. 2. Reim: aabb. Name: Somakkanta (erscheint auch Str. 14) = Saumyākṛānta (Somakṛānta C.); P. 2, 66 Vijjūmālā wie im Skt. Sowohl Ch. wie P. beziehen sich auf Pingala. 4.
3. (4-- ) 2. Name: Pavāṇi = Pramāṇi (Pramāṇikā C.); PR. Laghunarāja (S. 131. 199 Anm. 6) oder Narāja (S. 199. 347), ersteres im Gegensatz zu Nr. 11. 46.
4. 9 Silben. (3--- ) 4. Name: Bahulasa. 8.
5. 12 Silben. (4--- ) 4. Name: Dodhaka (wird in AC auch fälschlich für dohā gebraucht, s. Nr. 25. 29. 40. P. 2, 104 und Vihārī Lāl S. 77 verlangen als Pūda-Schluß des Dodhaka: --, wie es im Skt. der Fall ist (auch H. 2, 11, 5). Unsere Form bei Kellogg S. 559 unter dem Namen Modaka. In ac wie diese, in bd zehnsilbig ist das angebliche silbische Versmaß Canbolā P. 1, 131. 5.
6. (4--- ) 4. Name: Muttiyadāma = Mauttikadāman. Hinweis auf Gulhu. Das Metrum gleichen Namens H. 7, 19, gleichfalls Apabhraṇṣa, ist nicht das unsere. 6.



7. (4 - - -) 4. Name: Toṭaka (Troṭaka A) PR. S. 364 fälschlich: Modaka. Die Halbstrophe bei Nandiṣeṇa, Ajiyasantitthaya Str. 21: Vijjuvilnaiya. 7.
8. (4 - - -) 4. Name: Bhuyamgappayāva = Bhujamgaprayāta; PR.: Chandabhujaṃgī. Die Halbstrophe heißt P. 2, 52 Sankhaṇārī. 9.
9. (4 - - -) 4. Name: Kāmiṇīmohaṇa (Hinweis auf Ajjuṇa); P. 2, 127: Lacchithara (Hinweis auf Pingala). Bildet zusammengesetzte Metra: No. 30. 47. Heißt ebenso wie der Oṇḍāmaṇi (No. 28) „aller Metra mittelstes“. (2 - - -) 2 heißt im PR. (zuerst 26, 44[a]): Chandarasāvala, bei Vihārī Lal S. 79: Sragvinī. 10.
10. (4 - - -) 4. Name: Menāula, Mīpāula (Mayaṇāvalam A; Hinweis auf Alba) = Madanākula; Kellogg S. 559: Menāvalī; P. 2, 131: Sārangaṇṭakka (= rūpaka; Hinweis auf Pingala). P. meint wohl nicht, daß nach der 3. Silbe Zäsur eintrete — dagegen würde er in 181d selbst verstoßen — sondern daß sie (was übrigens selbstverständlich) am Ende der drei Padas abc steht. 11.
11. 16 Silben. (8 - -) 4. Name: Somakkanta (wie No. 2), eine von Gosala stammende Abart des Narāya (Nārāca). Ist nach Str. 46 die (horizontal) verdoppelte Pramāṇī, vgl. auch PR. 347 Anm. Der Narāya des Nandiṣeṇa a. a. O. Str. 14 hat tröchelischen Rhythmus. In c eine Länge aufgelöst, Reim cd unrein. 14.
12. 19 Silben. S. No. 36.
12. 20 Silben. (10 - -) 4. Zäsur nach 9 und 18. Name: Pancacāmara, eine von Ajjuṇa stammende Abart des Narāya (nach A fälschlich Dāmara). Pancacāmara heißt nach Weber, Ind. Stud. 8, 383 die Skt.-Verszeile von 6 - -, nach Beames PR. S. 347 auch der Nārāca. Der P. wird *sukka kanda* genannt, vgl. S. 98. 15.
13. 22 Silben. (7 - - - + 1) 4. Zäsur nach 8 und 14. Name (nach C.): Hakkā (Mauktikārgala B). Hinweis auf Pingala. 45.
14. 24 Silben. (8 - - -) 4. Zäsur nach 8 und 14. Wenn C. von vier Zäsuren spricht, hat er wohl eine nach Silbe 19 (fehlt in a) und die am Pāda-Ende im Auge. Yamaka vom Pāda-Ende zum Pāda-Anfang, fehlt im P. und bei Vihārī Lal (S. 95). Name: Dumilā, Dumilā (Dumilā A); Vihārī Lal: Drumalā.
- Zäsur in b nicht beachtet. Innerer Reim in cd 16.

## 2. Moren-Metra.

15. 8 Moren. 8. 4 = 32. Zäsur nach 4. Name: Vijayaka: Von gleichem Umfang der Madhubhāra P. 1, 175. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. Hinweis auf Ajjuṇa. 19.
16. 10 Moren. 10. 4 = 40. Zäsur nach 5. Name: Eṇāvalī = Ekāvalī; P. 1, 181: Dīpaka. Ein *sukka kanda*, vgl. S. 98. 47.
- Zäsur fehlt in d.
17. 15 Moren. 15. 4 = 60. Zäsur nach 8. Name: Labucaupaya = Laghucatuspada (°padikā, °padī C.); Kellogg S. 578: Copal.

In d steht die Zäsur schon nach 7, weswegen nun die unmögliche Form *viyayānu* statt *viyānu* gebildet wird. 40.

18. 16 Moren. (— — — — — = 16) 4 = 64.

Zäsur nach 5. Name: Paddhāḍiyā (vgl. die Lesarten und Jacobi a. a. O. S. 48\*). Im 2. Gaṇa ist nach C. der Amphibrachys die Regel. 36.

19. (4 — — — — 16) 4 = 64. 1. Gleichklang: aaaa. Name: Aḍillā. Näheres bei Jacobi a. a. O. S. 47\*. Beschrieben in 41ab, dargestellt in

20. 2. Gleichklang: aabb. Name: Maḍillā; PR.: Muril(1)ā. Von den Murillā-Str. des PR. nähert sich die Art von 30, 13 (S. 20) der unsrigen am meisten. Die dort genannte und im PR. gleichfalls erscheinende Caupā s. Kellogg S. 578; verwandt ist ferner das Pādākulaka P. 1, 129. Beschrieben in 41cd, dargestellt in

Zusammenlegung von Gaṇa 1. 2 in 41b—d.

Str. 41 kann nicht als Beispiel gelten, da bei der Aḍillā und Maḍillā die Pāda-Enden durch Wortspiel, also durch echtes *yamaka* gleich sind, nicht durch Reim. Reim zeigt dagegen die Bhinnamaḍillā.

21. 3. Reim: aaaa. Name: Bhinnamaḍillā.

Zusammenlegung von Gaṇa 1. 2 in d. Fehlerhaft ist c. 42.

22. (— — — — — = 16) 4 = 64. Zäsur nach 6. Name: Mālātī = Mālātī (C. falsch: Mālinī); Nandiṣeṇa a. a. O. 24: Khittaya.

In a eine More zuviel. Auch d ist unregelmäßig. 40.

23. 21 Moren. (—, 3 —, —, 4 —, — — — = 21) 4 = 84. Zäsur nach 12. Name: Vihāṇaya (Vihāṇī B) = Vibhāṇaka, in C.: Ābhūṇaka und Ābhūṇika; *pāde pāde laghu-trayo bhavaty amnāyah*. 17.

24. Zusammensetzung: (— — — — —, 5 —, — — — — — = 21) 4 +

(12 + 3 —, 10 + 3 — = 28) 2 = 140. Zäsur in a—d nach 11, in ef nach 15. Name: Rasāvala, Rasāula (Sālūla B?) = Rasākula (C.). Hinweis auf Gulhu. Mit der Rasāvala des PR. (s. No. 9) hat dies Versmaß nur die dauernde Wiederkehr des gleichen Reimes gemein, die meistens erst gegen den Schluß unterbrochen wird. 29.

25. 24 Moren. (10 + — — = 13) + (10 + — = 11). 2. Zäsur nach 18. Name: Dohā (Dohaka AC! Str. 34. 48: Dohaḍaya) = Dvipathā. Nach der Anzahl der Längen und Kürzen werden in Str. 28. 24: 22, P. 1, 80: 28, von Grierson, Satsaiya of Bihari S. 16f.: 21 Arten der Dohā unterschieden; die Namen sind jedesmal anders. Übersicht nach dem Ch.:

Nr.	Name	—	—	Silben	Nr.	Name	—	—	Silben
1.	Hamsa	4	22	26	7.	Tamāla	16	16	32
2.	Varāha	6	21	27	8.	Sāyara	18	15	33
3.	Gayanda	8	20	28	9.	Sundara	20	14	34
4.	Pahu	10	19	29	10.	Mera	22	13	35
5.	Pingala	12	18	30	11.	Nara	24	12	36
6.	Tarala	14	17	31	12.	Kunjara	26	11	37

Nr.	Name	—	—	Silben	Nr.	Name	—	—	Silben
13.	Harī	28	10	38	18.	Pavapa	38	5	43
14.	Sukumāla	30	9	39	19.	Ghapa	40	4	44
15.	Damaṇaya	32	8	40	20.	Vijja	42	3	45
16.	Maruvaya	34	7	41	21.	Ānanda	44	2	46
17.	Ahi	36	6	42	22.	Āmullaya	46	1	47

Beispiel für Hamsa in Str. 22.

21—24.

26. Die Umkehrung der Dohā: Soratṭhaya = Saurāṣṭraka. Wie P. 1, 170 reimen auch bd, was nach Kellogg S. 575 und Grierson nicht statt hat. 25.
27. Zusammensetzungen der Dohā: 1. abc: Dohā, d: Gāhā, also (18, 11) + (13, 15) = 52. Zäsur nach 13. Name: Verālaya, Verāula (Virākula A, Verāvala B, Verālaka C.). 31.
28. 2. ab: Dohā, cd: Gāhā, also (18, 11) + (12, 14 [des Reimes wegen statt 15]) = 100. Name: Cūḍamaṇi (Cūgamapi B). 48.
29. 3. Dohā + 2 Kavva, also (18, 11) 2 + (11, 13) 4 = 144. Name: Kuṇḍaliyā = Kuṇḍalikā. Die zweite Hälfte wird sowohl Kavva (= Kāvya) wie Ullāla genannt, welch letzterer (s. No. 32) aber 28 Moren zählt. Yamaka von der Dohā zum Kavva und von dessen beiden letzten Silben zum Anfang der Dohā zurück, woher der Name „Ringähnliche“. Gleichen Beginn haben in der hiesigen Str. bf und ce, P. 1, 146 f. de. Eng verwandt ist die Kuṇḍalini, s. No. 46. 31.
30. 4. Dohā + Kāminimohapa, also (18 + 11) 2 + (4 ---) 4 = 128. Yamaka von der Dohā zum K. Name: Candāyāpa = Cāndrāyapa (Candranana C.). Verbindung eines silbischen mit einem morischen Versmaß, wie bei der Candāyāṇi (No. 47). 32.
- Die Dohā als Strophenteil s. ferner No. 35. 39. 58.
31. 2 Kavva, also (11, 13) 4 = 96. Zäsur nach 11 und 14. Name: Vatthuya = Vastuka oder Roḍaka. Kellogg gibt (S. 579) die nah verwandte Rolā oder Rasāvali, vgl. auch P. 1, 91. More 11—14 nach P. 1, 105, 109: ---. 13.
32. Zusammensetzung: Vatthuya + Ullāla, also (11, 13) 4 + (15, 13) 2 = 152. Name: Chappaya = Saṭpada. Hinweis auf Gulhu, P. 1, 107 auf Pingala. Den Ullāla beschreibt P. 1, 118, s. unten Str. XIII. H. 7, 1 nennt ihn Karpūra, vgl. Jacobi a. a. O. S. 50. 12.
33. 26 Moren. (4 + --- + 4 + --- + 4 + --- = 26) 2 = 52. Zäsur nach 5 und 15. Name: Uggāha (Ugraha A, Uggaha B) = Udgrāha. 28.
34. (4 + --- + 3 + --- + 3 + --- = 26) 4 = 104. Zäsur nach 5 und 12. Name: Mangalā. Zäsur nach 12 fehlt in c d.
35. Zusammensetzung: (15, 11) 2 + 15 + (18, 11) 2 = 115, d. h. 1. Rāḍhaya (Rāṭhū B) = Rāṣṭraka? + Dohā (Dohaḍaya Str. 34. 48). Name: Vatthu = Vastu (Vastuka C.). Nach P. 1, 140 wäre das Ganze eine Cāruṣeṇī, eine Abart der Rāḍḍā, nach H. 5, 24 ist Rāḍḍā = Vastu, so auch im Komm. zu P. Reim bei den Versteilen abcdcec. Hinweis auf Alha. 34.

- 27 Moren. Siehe die Gāhā-Formen Vigāhā (No. 42) und Uvagāi (No. 44).
36. 28 Moren. (--- = 28) 4 = 112. Zäsur nach 5, 12 und 16. Name: Gīyaga (Gītā A B) = Gītaka. P. 2, 196 f. liegt unter dem gleichen Namen ein silbisches Versmaß von 19 Silben vor, das dem hiesigen sehr nahe steht, indem zwei Kürzen statt der ersten Länge stehen, die 4. bis 7. Länge aber nicht in Kürzen aufgelöst werden. 2, 196 reimen cd mit 9 und 16. Dort Beziehung auf Pingala, hier auf Gosala. Hinzu gehört auch die Daṇḍamālī PR. S. 63, zu der man noch S. 370 vergleiche. 18.
37. (3 ---, ---, ---, 3 ---, --- = 28) 4 = 112. Zäsur nach 7, 10, 16, 20, 23. Name: Duvai (Druvati A, Tamduvai[?] B) = Dvipadi. Hinweis auf Ajjuṇa. Die Doai P. 1, 152 f. ist freier gebaut und nur zweizeilig. 35.
38. (--- = 28) 4 = 112. Innerer Reim bei den Zäsuren nach 8 und 18, nicht nach 23. Name: Gahirāya = Gambhīra. II.
- Ullāla, s. No. 32.
39. 29 Moren. (10 + --- = 13) + (10 + --- = 16) 2 = 58. Zäsur nach 13. Name: Cūliyāya (cūliko nāma doḍhaka-(!)-cchandaḥ A) = Cūdikā: P. 1, 167: Cūlālā, Komm. auch: Cūtikālā, Cūlikā. Das Versmaß ist Dohā + 5 Moren in bd: von diesem „Anhang“ stammt der Name. Nach P. müssen diese 5 Moren die Form --- ('kusuma') haben (C. verzeichnet dies als amnāya), während hier --- vorliegt. Die Abweichung wird auf Gulhu zurückzuführen sein. 26.
40. 30 Moren. (--- = 30), also in Wahrheit 29! 4 = 120. Zäsur nach 8 und 18. Name: Caupaiyā (hier im Verse 'pauyā') = Catuspadikā (Catuhpadā C.). Die Caupaiyā P. 1, 97 f. hat die verlangten 30 Moren, von denen aber nur die 4 letzten als -- festliegen. Dort Reim bei der Zäsur, hier nur am Pāda-Ende. In c3 fehlt eine More. 37.
41. (12, 18) + (12, 15) = 57. Name: Gūhā = Gāthā. Nach der Anzahl der Kürzen und Längen werden 26 Unterarten unterschieden (Str. 56 f.). Sie erscheinen in folgender Übersicht: 51-66.

Nr.	Name	-	-	Silben	Nr.	Name	-	-	Silben
1.	Lacchī	3	27	30	14.	Mālā	29	14	43
2.	Kittī	5	26	31	15.	Vālā	31	13	44
3.	Kantī	7	25	32	16.	Ramāī	33	12	45
4.	Gangā	9	24	33	17.	Vīṭā	35	11	46
5.	Gorī	11	23	34	18.	Vāṇī	37	10	47
6.	Taranginī	13	22	35	19.	Kuranginī	39	9	48
7.	Tārā	15	21	36	20.	Khoṇī	41	8	49
8.	Siddhī	17	20	37	21.	Līlā	43	7	50
9.	Riddhī	19	19	38	22.	Laiyā	45	6	51
10.	Buddhī	21	18	39	23.	Rambhā	47	5	52
11.	Gandharvī	23	17	40	24.	Bambhāṇī	49	4	53
12.	Kinnarī	25	16	41	25.	Māgahī	51	3	54
13.	Joghā	27	15	42	26.	Mebhā	53	2	55

Diese Namen finden sich P. 1, 54 f. nur teilweise und mit anderen Eigenschaften verbunden, außerdem ist dort eine 27. Unterart hinzugekommen: 55 -, 1 -, die aber unmöglich ist. In den Namen der folgenden Abarten stimmt das Ch. öfter gegen P. mit dem Skt.

42. 1. a wie b, b wie a. Name: Vigāhā = Vigāthā. 67.  
 43. 2. b wie a. Name: Gti = Gīti; P. 1, 68: Uggāhā. 68.  
 44. 3. a wie b. Name: Uvagi = Upagīti; P. 1, 52: Gāhā. 69.  
 45. 4. b: 32 Moren. Name: Gāhiṇī = Gāhinī. 70.

An die Gāhiṇī anschließend erwartet man das Khandaga (Skandhaka; P. 1, 73), in welchem a und b je 32 Moren zählen: es fehlt jedoch.

46. Zusammensetzungen: 1. Gāhā + 2 Kavva, also 57 + (11, 18) 4 = 153. Yamaka wie bei der Kuṇḍaliyā (No. 29). Name: Kuṇḍaliṇī. Gleichen Beginn haben be. Heißt „halb in Prakrit“, weil für die Gāhā nur JM. in Betracht kommt. In c 10, 14 statt 11, 13. 38.  
 47. 2. Gāhā + Kāmiṇīmohana, also 57 + (4 ---) 4 = 137. Name: Candāyaṇī = Cāndrāyaṇī (Candrānāṇī U.). Yamaka wie oben No. 30. 39.  
 48. 31 Moren. (16, 15) 2 = 62. Name: Besara (Phuḍu-besara [?] A, Vesara BC.) = Dvisara. 20.  
 49. (10, 8, 18) 2 = 62. Name: Ghattā. Reim auch bei der Zāsura. Näheres bei Jacobia a. a. O. S. 49\*. 43.  
 50. 32 Moren. (4 --- ---) 4 = 128. Name: Daṇḍaka. Mit dem Daṇḍakala P. 1, 179 besteht außer der gleichen Morenzahl keine Beziehung. Dort Hinweis auf Pingala, hier auf Alba.

Der innere Reim ist in a mehrfach unrein. 30.

51. Zweizeilig hat dies Versmaß den Namen Skhandhaka, wie ein Zusatz in Sanskrit zu Str. 30 angibt (*etad-arddhe skandhakaḥ daṇḍakā-ochandaḥ* A).  
 52. (10, 8, 14) 4 = 128. Name: Paumāvai = Padmāvatī. Sehr ähnlich die Tribhaṅgī des PR., zuerst S. 300.  
 In ab ist der innere Reim vernachlässigt. 50.  
 53. 34 Moren. (10 + --- = 18) + (10 + - + 5 + --- = 21) 2 = 68. Zāsura nach 13. Name: Uvacṇīyā (Text ōliya) = Upacṇīkā „Überanhang“. Denn die Ōliyā (No. 39) ist um weitere 5 Moren, die Dohā mithin in bd um 10 Moren vermehrt. Hinweis auf Alba. 27.

Es folgt nun, mit einer wörtlichen Wiedergabe der Apabhraṣṭa-Strophen in Sanskrit, der Wortlaut des Chandakosa. Er beruht auf den Handschriften Berlin 1777 (= A) von Saṁvat 1693 (d. i. 1686) und Berlin 1317 (= B) von Śaka 1706 (d. i. 1784), letztere, vgl. Weber, Verzeichnis II No. 1719, die von Siegfried Goldschmidt herrührende Abschrift eines unbekannten Vorbildes. A ist ordentlich geschrieben, aber teilweise sehr verwischt. B war schon in der Urschrift sehr fehlerhaft, bietet aber doch einige gute Lesungen. Die Übereinstimmung in der falschen Stellung von 10 Str. 64 ist A und B gemeinsam. Dagegen machen BC die störende

Einschiebung nach Str. 66 nicht mit. Am Rande haben A und B das metrische Gerippe der Strophen mit ihren Namen und A ferner die Zählung der Silben und Moren samt ein paar weitergehenden Angaben. Von Str. 48 ab fällt jedoch in A jegliche Randbemerkung fort bis Str. 58; in B erscheinen bis Str. 50 noch die Namen. Auf der letzten Blattseite am Rande hat A aus unbekanntem Anlaß einige Strophen aus dem P. Sie werden als Anhang mitgeteilt. Die Wiedergabe in Sanskrit ist hier besonders unsicher.

Candrasūri's Kommentar liegt in der Berliner Hs. 2593 vor (ohne Datum, 5<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Bl.). Der Schreiber steht mit dem Sandhi, besonders des Visarga, auf gespanntem Fuße. Gelegentlich wird bei ihm sogar *āh* vor *a* zu *āḥ*: *mātrāḥ aṣṭāvīṃśati-samkhyāḥ, utkr̥ṣṭāḥ atra, gunitāḥ aṣṭītiḥ*. Auf Bl. 6<sup>b</sup> stehen 14 Sloka's über Vogel-Orakel. Man gewinnt nicht viel durch C., da er, auf Beispiele so gut wie ganz verzichtend, unter Angabe der Pratika's und weniger anderer Worte, fast nur die metrischen Zahlen wiedergibt. Was darüber hinausgeht, wird kaum behandelt, hier und da mit der Begründung, daß es *sugama* sei. C.'s Sprachverständnis erhellt aber schon daraus, daß er das *ha* in *mattaha*, *payahā* usw. als *gha-kāraḥ pāda-pūrāṇe* erklärt und den *sukka kanda* (S. 98) stets als *sukha-kanda* versteht. Zitiert werden (zu Str. 3b) Hc. 3, 26, 29, jedoch ungenau und unvollständig. Wo C. sich auf Pingala bezieht, spricht er vom *amṇāya*.

### Chandakosa.

- 1 ā-joyaṇa-tṭhiyūṇaṃ sura-nara-tiriyāṇa harisa-saṃjayaṇi  
sarasa-sara-vanna-chandā sumah'atthā jayau jīṇa-vāṇi.
- 2 bhū-cand'akka-marug-gaṇā ma-bha-ja-sā savv'āi-majjh'antagā  
gīy'āsu kamā kuṇanti susiriṃ kittiṃ ca rogaṃ bhayaṃ;  
sagg'ambho'gaṇi-kh'esarā na-ya-ra-tā savv'āi-majjh'antālā  
āu-vuddhi-vipāsa-desa gamaṇaṃ kuvvanti nissamsayaṃ.
- 3 chanda-vaṣā dīha-parā kattha vi lahuṃ havanti paya-ante  
e o i-hi-bindūviha ra-ha-vanjaṇa-jutti-puvvā ya.
- 4 nūyāṇaṃ iṣeṇaṃ utto  
savvehiṇ dihehiṇ jutto

1b samahatthā (samahārthā) B, auch A (mahārtha-samnyuktāh).

2c kheyara B. d bu° AB, bliu° B. Differenzierung des Reimes a—c. *Sārdilavakriṣṭa*. Gottheiten und Wirkungen der Gāṇas — ma, — bha, — ja, — ar, — na, — ya, — ra, — ta. Solche gāṇa-devatā und gāṇa-phala gleichfalls P. 1, 34, 36, doch in den Einzelheiten anders. 3a baṣā B. b bindūhi ra° B. bindūviya C. „a, o, īṇ und hīṇ können im Verse kurz sein, wenn am Wortende [vor einfachem Anlaut] und vor Konsonanten-Verbindungen mit r und h°. Vgl. P. 1, 5 (wozu bereits Bollen-sen, Vikramorvasī S. 525). Die Beispiele bei C. gehen auf hra und nha, und entsprechend ist auch die von Leumann, *Avāṣyaka-Erzählungen*, S. 6 Anm. mitgeteilte Strophe zu verstehen. C. schließt diese Stelle: evam apabhramṣe 'pi he-ho-ādāśāḥ ādigu jneyāḥ.

4a Iaṣ° A. — nūgāṇām iṣeṇōktaṃ (d. i. Pingalenōktaṃ) sarvair dīrghair

- maṃ maṃ gaṃ gaṃ pādhiṃjanto  
eso chando somakkantō.
- 5 veyamie bha-gaṇe hu ṭhavijjabu,  
dodhaka chandaba nāmu muṇijjabu,  
solaha dīha pamāṇa vijāṇahu,  
matta caussaṭhi, so ji vakhāpahu.
- 6 turamgama āu samā lahu dijja,  
kalū sasi samkhaya te guru kijja:  
ja-gannihī hoi, payāsu visāma:  
su Gulhu payampai muttiyadāma.
- 7 sa-gaṇā iha toṭaka chanda dbuyam,  
guru solasa, tisa dui labuyam,  
causaṭhi vi mattabū samṭhaviyam  
aṭṭatāliya akkhara chandaviyam.
- 8 pai pai lahu sayala  
paḍahijai avirala,  
tahū na-gaṇa nava lahu  
jai, bahulasu bhanahu.
- 9 lahu solasā, dīha battisa dinne,  
asī matta, covisa dūvāra vanne:  
ayam mannaṇṇo bhuyamgappayāvo  
ya-ganneṇa samjuttāo chanda rāo.
- 10 matta assī, ra-gganna samjuttayam,  
dīha battisa jo ehu nīruttayam,  
savva chandāṇa majjhammi esohaṇam  
Ajjuno jampae kāmīṇimohaṇaṇi.

yuktam mo mo go ga [iti] pathyamānam etas chandaḥ saṃyākrāntam [nāma]  
(samyākrāntam C.).

5 b nāma A. = solasa B. d bāṣṇūṇhu AB. — veda („4“) -mitān bha-  
gaṇān khalu sthāpayeta, dodhakam [iti] echandaso nāma jānīyāta (Ho. 4, 7);  
ṣoḍaśa dīrgha-pramāṇa[ny akṣarāṇi] vijānīta, catuṣṣaṣṭir mātṛā, [evam] tad eva  
vyākhyāta.

6 c °ṇi A. °mu B. d °paya AB. — turamgam 'āyuh-samāñi (C.: samāḥ,  
varṣaḥ; „32“) laghūn deyaṭ; āśī-kalā („16“) -samkhyāms tēn gurūn kuryāt.  
ja-gaṇair bhavati, padasya vīrāmāḥ: tad Gulhū prajālpati mauktikadām[ēti].

7 d bamdhiviyaṃ B. — sa-gaṇair etat toṭaka-echando dhruvaṃ; guravaḥ  
ṣoḍaśa; dvātripīśad-lagbukam; catuṣṣaṣṭyaḥ va mātṛāṇāṃ samsthitāpitam, aṣṭacatvā-  
rīpīśatī 'kṣarais chandīkṛtam.

8 a paya paya C. b paḍahī B. c gaṇu it. naba bahu A, vi ṭhavahu B.  
d jaya A. — paḍe paḍe sakalā laghavo 'virālāḥ (antara-rabhitāḥ C.) pathyante  
(sig.: pathyate); toṭam na-gaṇānām nava laghavo yadi, bahulasam bhanata.

9 a solasam B. b asī AB. cau° A. c °pparū B. d gaṇnehi B. —  
ṣoḍaśa laghūni, dvātripīśad dīrghāṇi datīṇāḥ; asītir mātṛāḥ; dvīrvāraṃ catur-  
vīpīśatir varṇāni: ayam mananīyo bhujamgaprāyātāṃ [nāma] chando-rājo ya-  
gaṇeṇa samyuktāḥ.

10 b va° B. eha C. d ko° A. — asītir mātṛāḥ; ra-gaṇāṇi samyuktam,  
dvātripīśatī dīrghair yad etan nīruktam, sarva-echandasāṃ madhye 'tisobhanam  
Arjunah kāmīnīmohanam [iti echando] jalpatī. — Zu esohaṇa (atisobhana) sagt  
C.: atra prākṛte chandasi ikāra-para ukāra-paraś ca a-kāra i-kāreṇa ca u-kāreṇa  
ca saha dīrghatvaṃ yātiy āmānyas, tena a i iti varṇo dīrgha-rūpo na gayate.

- 11 jānehu s'atthai cālisa vannāi,  
candū labū, diha do tisa pannāi,  
assī mattāi, ta-ggannu jānei,  
chandam pi meṇāulam Alhu jampei.
- 12 jasu paya payaha nibandhu matta cauvisaha kijjai,  
akkhara ḍambara sarisu suddhu tam chandu sunijjai.  
chakkalu āibi hoi, cūri caukali samjuttan,  
dukkalu anti nirutta: Gulhu kavi erisa vuttan.  
bāvanna sau vi mattabū raivi ullālai sarisan ganahu:  
chappai nibandhu erisu bavai, kai gantha ganthiya munahu?  
13 su cciya chappai bandhu carama ullālaya vajjiu  
vatthuya nāmi havei chandu cahu cahu paya sajjiu.  
so puṇa desiya bhūsa sarisa babu sadda samāvalu  
roḍaka nūmi pasiddhu chandu kavi paḍbahī rasāvalu.
- 14 narāya pāya viha matta cūri nattha aggalā,  
ṭhavijjayanti soḍasāi akkharāi nimmalā,  
labūya attha, diha attha: erisan pasiddhan  
narāya nāmu, somakantu Gosaleṇa ditthan.
- 15 pae pae su tisa matta, vīsa vanna juttan ṭhavijjāe,  
viṣuttaro sao vi matta ikka meli ṭbāmi ṭbāmi kijjāe.  
su suddhu chandu sukkha kandu loya nanda dāyaro suḍamaro  
narāya nāmu, Ajjunēṇa bhāsio su tattha panca-cāmāro.

11b (pu° C.). c ggaṇṇu B. jānehu B. bc °ālip A. d mīṇā° B. jampeu B. — jānītā-ṭacatvāriṇśad varṇāni, candro („16°) laghavo. dirghāni dvātriṇśat pannāni (pūrṇāni C.) [varṇāni]; asītir mātrāni; ta-gaṇṇam jānāti, echando pi madanākulam [iti] julpaty Alhaḥ.

12 = P. 1. 107. b sarasa B. bhaṇijjai B. c cyāri B. ed °ttan A. d erasu B. e vā° B. mattai A. °aya B. f chappaya B. °dha B. erasu B. — yasya pada-padasya nibandho mātrās caturviṃśatīḥ kriyate, tac chando 'kṣara-ḍambara-sadṛśam suddham śrīyate. ṣaṭkala ādau bhavati; caturbhās catuṣkalalī (wörtl.: °kalena) samyuktan; dvikalo 'nte nirukta: idṛśam Gulhu-kavino'ktam. dvipancāśad-adhikaṃ śatam eva mātrāṇām racitum („um herzustellen“) ullā-lakena sadṛśam („derart, entprechend“) ganayata; idṛśaḥ sapadi-nibandho bhavati, [aho] granthikāḥ, kīṃ grantham jānītha? (C.: aho granthikāḥ). saṃskṛta-kāvya-kartāro vayan, kīṃ jānīti[h]a? apabhraṃśasya saṃskṛtakair anāḍṛtatvāt prapancajna-vacanam idam.)

13a °lai A. vajjiya B. b °ha B. nāma B. mīrāl auch A. habei A. c sarasa BC. samāula B. d nāma B. rasūla B. — sa cāiva sapadi-bandhaś caramollāla-varjito vastukaṃ nāma bhavati echanda: catu-catuḥ-pada-sajjittam. tat punar deśika-bhāṣā-sadṛśa-bahu-śabda-samākulam (deśi-bhāṣāya apabhraṃ-śādimaṃyā sarasam C.) roḍakam nāma prasiddham chandah kavayah paṭhanti rasākulam.

14a narāl pū C. b so° AB. °ālip A. c eriso B. d nāma A. °ampu B. — nārāca-pāde viṃśatīr mātrās catasraś [cā]grīmā mātrāḥ; sthāpyante goḍa-śākarāṇi nirmalāni, laghukāṇy aṣṭau (laghūni cāṣṭau?), dirghāṇy aṣṭau: idṛśam prasiddham nārāco nāma [echandal]; saṃyākrāntam (somakrāntam C.) [iti] Gosuleṇa dṛṣṭam.

15c sukkha A. nandu A. saṭā° B. — pade pade (su = tad?) triṇṣau mātrā viṃśatīr varṇāḥ yuktan sthāpyante, viṃśaty-uttaram eva śatam mātrāṇām ekatra mīlitvā sthāne sthāne kriyate. tac chuddham chandah śuśka-krāntan loka-nandi-dātṛ suḍamaram nārāco nāma, Arjunena bhāṣitan tat tatra panca-cāmaram.



- 16 *dumilāhi payā sama, matta visesipa bohī tahiṃ ciya, cāri bhaṇu;*  
*bhaṇu matta baṭṭa baṭṭa ya melavi, aṭṭha ya ṭhāni ṭhave sa-gaṇu.*  
*gaṇu annu na lijjai, so i ṭhavijjai, taṃ phuḍu jāpi nibhanta karī!*  
*kari joḍivi sāipa pāipa pāipa suddha vi chandu vi taṃ ji parī.*
- 17 *matta havai caurāsi, cahu paya cāri kala,*  
*tesaṭhi joṇi nibaddhi jāyahu cahuya dala,*  
*panca kkalu vajjijjahu gaṇa suddha vi gaṇahu:*  
*so vi viḥāṇu chandu ji mahiyali buha muṇahu.*
- 18 *aḍavāsa matta nirutta jahi paya bandhu sundaru disae*  
*sau bārah' uttara matta cahu paya melu jattba gavāsae,*  
*jo attha līṇu jamaga suddhau Gosaleṇa payāsio,*  
*so chandu gīyaṃ muṇahu guṇiyaṇa vimala maihi ju bhāsio.*
- 19 *vijayaku chando*  
*sukka kando*  
*lahu guru sabio*  
*Ajjaṇa kabio.*
- 20 *bi vi paya solaha mattaha kijjai,*  
*paṇcadaha pupa be vi rajjai;*  
*bāsattḥi mattahā jasu pamāṇu,*  
*so chandau phuḍu besaru jāṇu.*
- 21 *teraḥa mattā visama paya, sama egāraha matta,*  
*aḍavālisam matta: sa vi doḥā chanda nirutta.*
- 22 *ūlle diḥḥ labū bāvīsam cattāri;*  
*ikk'ikkam diḥḥ harī; doḥā nām' uccāri:*

16 = P. 2, 208. a du° RC. °lāha C. °saṇa B. cyāra B. b ba (2) *fehli* A. ṭhāma B. c paḍa B. d jaṇkuvi B. sayāṇa B. — *drumikīyāṃ padāni samāni* (C.: *padāśramāḥ, pada-viśrāmāḥ*) [*bhavanti*], *mātrās tatra c'aiva viśeṣeṇa bhavanti*, *catvāri* [*padāni*] *bhāṇa*; *bhāṇa dvātriṃśatam dvātriṃśatam ca mātrā militum*, *aṣṭau ca sthāne sa-gaṇān sthāpaye*; *anyo gaṇo na liyate (= gṛhyate C. P.)*, *sa eva sthāpyate*, *taṃ sphuṭam jānīti nirbhṛāntam kṛtvā, kṛtvā svakene* [*ca*] *padeṇa padena yojayitvā śuddham eva cehando* [*bhavati*] *ten' aiva prakāreṇa*.

17 a cau B. b naba° A. nibamdhīya B. vi *stātē* ya B. c °jjau B. (*sutṭhu* C.). d so vi hāṇi B (so vi ahā° C.). °la B. — *mātrāṇāṃ bhavati caturāśīti*, *catvāri padāni caturṇāṃ kalānām*; *triṣaṣṭiṃ yonīnām nibadhya jānīta caturō dalān*. *panca kalān varjayeta*; *gaṇam śuddham eva gaṇayata: sa eva viḥhāṇa* [*iti*] *cehanda eva mahi-tale budhā jānīta*.

18 a pai A. °ra B. °anī B. b vāruh'u° B. c jamaka B. — *aṣṭāvīmśati-mātrā-nirukto yasmin pada-bandhaḥ sundaro dṛśyate*, *dvādaśōttara-śatam mātrā-ṇāṃ caturṇāṃ padānām melo yatra gavīṣyate*, *yad artha-līṇakam yamaka-śuddha-kam Gosaleṇa prakāśitam*, *tac chando gītaka* [*iti*] *jānīta*, *guṇi-janair vimala-matibhir yad bhāṣitam*.

19 a °ka B. °kka C. b sukka B. cd °hiu B. — *vijayaka* [*iti*] *cehanda*ḥ. *śuṅka-krando*, *laghu-guru-sahitam Arjuna-kathitam*.

20 a matta kabijjaya B. b °dahabaṇu B. ve AB. rajjai A. c vi° B. d °ḍa B. ve° B. °ru A. — *dve 'pi pade ṣoḍaśānām mātrāṇāṃ kriyote*, *paṇcadaśānām punar dve 'pi racyete*; *dvīṣaṣṭir mātrāṇāṃ yasya pramāṇam tac chandaḥ sphuṭam dviśara* [*iti*] *jānīti*.

21 b eggā° B. c aḍāā° A. — *trayodaśa mātrā viṣame pade*, *sama ekādaśa mātrāḥ*; *aṣṭacatvāriṃśan mātrāḥ: tad eva dvipathā-ehando niruktaṃ*.

22 *ādikīyāṃ dīrghā dvātriṃśatir*, *laghavaś catvārah*; *ek'aikam dīrgham kṛtvā dvipathā-nāmāny uccara*.

- 23 haṃsu varāhu gayandu pahu pingalu taralu tamālu  
sāyaru sundaru meru naru kunjaru hari sukumālu
- 24 damaṇṇau maruvau ahi pavaṇu ghaṇu vijjuvu āṇandu  
āmulḷau bāvisaman kahai ju jāṇai chandu.
- 25 so soratṭṭhau jāṇi jo doḥā vivariu havai;  
biḥu paya jamaku viyāṇi, iku pahilai, alu nīsarai.
- 26 doḥā chandu ji, du dalu paḍhi matta ṭhavijjāḥi paṇca, su kehā?  
cūliyāu taṃ buha muṇabu, Gulhu payampai savvasu ehā.
- 27 doḥā chandu ji, du dalu paḍhi daba daha kala saṃjuttu su, aṭṭasaṭṭhi  
matta ṭhavi  
u v a c ū l i u taṃ buha muṇabu, labu guru gaṇa saṃjuttu su  
jampai Alhu kavi.
- 28 tihi mitta matta jahi paḍhama pau, biyau ruddaya juttu,  
puvvaḍḍhu jema tima uttara vi, so uggāhu niruttu.
- 29 matta igāraha miliya puṇa vi daba saṃvaliya  
pai pai iṇi parikaliya guru vi lahu saṃcaliya  
supuvi savvaṇa maṇa raliya jiha jahi na hu khaliya,  
su diḍḍa bandhaṇabu daliya attha saṃgaha miliya.  
taḥā cāla sau vi mattaḥā raivi Gulhu payampai niya raliya  
rāsāvalu chandu ju ehu hui. kai kai' abbhakhaḥi aliya?
- 30 paya payahā matta battisa dinta lahu guru vivitta caukalahā  
jutta  
lahu jamaka sutta jāṇaha nirutta bahu attha jutta kavi  
Alha utta.

23 a gayandu C. °la (1) B, (2) A, (3) B. b °ra (1. 2) B.

24 a dava° B. pavaṇa B. vijjavi A, vijjva B. c vā° B. d kahau B.  
jāṇaya B. — haṃsuṇ gaṇendraprabbhuṇ pingalaṇ taralaṇ tamālaṇ sāgaraṇ  
sundaraṇ meruṇ naraṇ kunjaraṇ hariṇ sukumāraṇ damaṇakaṇ maruṇpadam (?)  
ahiṇ pavaṇaṇ ghaṇaṇ vidyutaṇ āṇandaṇ āmullyakaṇ [ca] dvāviṇśatitamaṇ  
yaḥ kathayati [sa] cchando jāṇāti.

25 = P. 1, 170. b vivari hui B. c vihu B. biyā° B. d aru B. ti°  
A B. — tat saurāṣṭraṇ jāṇīhi yad dvipathā-viparītaṇ bhavati; dvitīya-pade  
yamakaṇ vijāṇīhi, ekaṇ purobhavati (vgl. P. Index), aparo nihsarati.

26 a paḍhama statt du dalu C. c vuha A B. d paya savvu B. — dvi-  
pathā-chanda eva, dvaṇ dalau paṭhitvā mātṛāḥ sthāpyante paṇca — tat kīdrīsam?  
[he] budhāś cōḍikāṇ tām jāṇita; Gulhaḥ prajalpati sarvaśa etām.

27 c vuha B. d Jutta A. jampaya B. — dvipathā-chanda eva, dvaṇ  
dalau paṭhitvā daśa-daśa-kalaḥ saṃyuktaṇ tat; aṣṭaṣṭiṇ mātṛāḥ sthāpyatvā:  
[he] budhā, upacōḍikāṇ tām jāṇita; laghu-guru-gaṇa-saṃyuktaṇ jalpati tad  
Alhaḥ kaviḥ.

28 a matta B C. jaha B. b °tta B. — tithi(, 15°)-mātra-mātraṇ pratha-  
maṇ padaṇ yasmin, dvitīyakaṇ rudra(, 11°)-yuktaṇ, pūrvārdhaṇ yathā  
tatho 'ttaraṇ api — sa udgraho niruktaḥ.

29 a iggā° B. c paya paya B. e samaṇa B. g diḍḍu va° B. i cālu B.  
k paya B. l rasāula B. m kāl (kāḷa?) kaḷ (kaḷa?) yaṇṇaḥa B. aijja° A. —  
mātṛā ekādāśa militvā, punar api daśa saṃvaliya, pade pada itī (= evaṇ)  
parikalayya, gurūṇi laghūṇi ca saṃcalayya, śrutvā śravaṇaṇ mano-lalitaṇ jihvā  
na khalu skhalitā yasminś tad dṛḍha-bandhanaṇbhyo dalitaṇ artha-saṃgraha-  
militaṇ. tāṇāṇ mātṛāṇāṇ catvāriṇśad-adhikaṇ śataṇ racitvā Gulhaḥ prajalpati  
ntja-lalitaṇ yad, rasākula-cchanda etad bhavati; kīṇ kaścid alikaṇ abhyākhyāti?

30 a pai paiba A. va° B. dīnti B. b (bahu C.) °ku B. suddhu B (C).

savvattha matta kiññahi ikatta: saya ikka thāpi aḍavisa jāni,  
 chāṇavai joni pāyaḍi vakhāpi, erisiya vāpi daṇḍakku jāni.  
 etad-ardhe skandhakāḥ.

- 81 dohā chandu ji paḍhama paḍhi kavvabhi addhu nirutta.  
 tam kuṇḍaliyā buha muṇahu ullālai saṃjutta.  
 ullālai saṃjutta jamaka suddhau salahijjai,  
 cauvala sau vi matta sudidhu paya bandha rajjai.  
 ullālai saṃjutta labai so nimmaḷa soḥa,  
 tam kuṇḍaliyā chandu paḍhama jāhi paḍhiyahi dohā.
- 82 so candāyano chando phuṇu jāhi dhuri dohā hoi,  
 aikomalu jaṇa-manaharaṇu buhayani saṃsiu so vi.  
 buhayani saṃsiu so vi jāñijjai,  
 kāminimohanu purau paḍhiijjai.  
 matta aḍavisa sau jeṇa virajjai  
 so vi candāyano chandu salahijjai.
- 83 dohā chandaha tinni paya paḍhama i suddhu paḍhehu;  
 puḍha vi cautthau gāha pau: verālau tam viyāṇehu.
- 84 tihhi mattau paḍhama pau hoi, taha tīyau pancamaṇ;  
 bīya cauttha ruddaya niruttan, sataṣaṭṭhi vi matta niru':  
 su kavi Alhi rāḍhau su-uttan.  
 iku rāḍhau aru dohaḍau: bihu mili vatthu vi hoi,  
 paṇabōtara sau matta niru' virālu bujjhai ko i?  
 iti puruṣa-nāma-echandāṃsi.

\*hu B. atthu A. Alhu A? d vāya jāni B. vaṣāni B. — pada-padānāṃ mātṛā dvātriṃśad dadat, laghu-guru-viviktaṃ (= vivikta-laghu-guru; C.: mātṛāḥ... lahu-gurubhiḥ cetrāḥ) catuṣkalair yuktam, laghu-yamaka-sūktam jñāta niruktam bahv-ārtha-yuktam Alha-kavino'ktam. sarvatra mātṛā ekatra kriyante: eka-sthāne śatam aṣṭāvīṃśaty-uttaram jñāhi. saṇṇavatim yonināṃ prākṛte vyākhyāhi; idṛ-ṣṭim vāṇim daṇḍakam jñāhi.

81 = P. 1, 146. a paḍhama B: addha A? \*tu A B. b vuha B. \*aya B. c \*aya A B. d \*idha A. paḥ ra' A. rayajaya B. e \*aya B. — dvipathā-chanda eva prathamam paṭhitvā kāvyayor (= kavyebhyām) ardham niruktam, [he] budhā, ullākena saṃyuktam tat kuṇḍalike [ti] jñāta. ullākena saṃyuk-tam yamakam suddham ślāghyate, catuṣcatvāriṃśad-adhika-śatenāpi mātṛāṇāṃ audrāṇāṃ pada-bandho racyate. ullākena saṃyuktam nirmalāṃ śobhāṃ tai labhate, tat kuṇḍalika-chandaḥ prathamam dvipathā paṭhyate yasmīn.

82 a chanda B. jaha B. b \*a A. jaṇu B. buhiyā B. c vuhī — vi B. — cāndrāyanaṃ chandaḥ sphuṭam tad yasmīn dhuri dvipathā bhavati; utikoma-lam jaṇa-manoharam [iti] budha-jaṇena śaṃsitaṃ tad eva, budha-jaṇena śaṃsi-tam; tad eva jñāyate; kāminimohanam parataḥ (= „nachher“; ebenso Str. 38. 39) paṭhyate; aṣṭāvīṃśaty-adhikam śatam mātṛāṇāṃ virajyate yena tad eva cāndrāyanaṃ [nāma cchandaḥ] ślāghyate.

83 a suddha A. \*dheu B. c puṇa B. d verālu B. — dvipathā-chandasas trīni padāni prathamam eva suddham paṭhata; prthag api caturtham gāthā-padam: tao [chando] verāluḥ [iti] vijñāta.

84 a peho hol B. f ika B. g va B. — tithau („15“) mātṛāṇāṃ pratha-mam padam bhavati, tathā trītyam pancamam [ca]; dvitīyam caturtham [ca] rudraṇ („11“) niruktam, saptaṣaṭṭir eva mātṛāṇāṃ niruktā: tad Alha-kavinā rāṣṭrakam [iti] su[śāh]itam. ekam rāṣṭrakam aparam dvipathā[ka]ṇ: dvābhyām miltvā (so A. B.) vāst eva bhavati. pancadaśaśittaram śatam mātṛāṇāṃ niruk-tam (Acc.) viralam budhyate ka eva?

Kol.: iti puruṣa-nāmāni chandāṃsi prākṛta-chando nāma B.

- 35 pai pai hobī matta aḍavīsa vi; chakkalu āi kijjāe,  
majjhagi padahī panca cāukkalu, dukkalu anti dijjāe.  
caurāsī su joṇi samjuttan, lahu guru gaṇa vi suddhāo:  
taṃ duvaīya chandu suhu lakkhaṇi; Ajjuṇi su kai baddhāo.
- 36 pai cāri ṭhavijjāhī sasiha matta,  
paoharu gaṇu jāhī hoi anta,  
causatṭhi kalahī savva i gaṇebu,  
paddhaḍiṇa chandu taṃ buha muṇebu.
- 37 paya payahā hohī tisam dhuva mattaya akkhara ḍambara jutta,  
caukalu ya satta ṭhavi ṭhāmahi ṭhāmahi, dukkalu anti nirutta.  
jahī navai joṇi - khoṇiya supasiddhiya paḍha taya aisuchandu;  
visōttara sau jāhī matta niruttan so caupauīya chandu.
- 38 paḍhiṇa paḍhama gāhā purao paḍhiṇa kavva paya juyalam  
ullālai samjuttam kuṇḍaliṇī hoi sa niruttam.  
taṃ kuṇḍali nirutta, matta tevanna sau kijjai,  
diḍha bandhaya sampunna addha pāiya su ṭhavijjai  
ullālai samjuttu, eṇi pari bubiyāna kijjai.  
taṃ kuṇḍaliṇī chandu paḍhama jāhī gāha paḍhijjai.
- 39 so candāyaṇī chando jena paḍhijjanti paḍhama gāhā,  
kāminimohaṇa purao, mattāya asiehi samjutto.  
matta assī jo hoi niruttao,  
pancakala savva sasi kala i samjuttāo,  
kāminimohaṇo purao paḍhijjāe —  
so vi candāyaṇī chandu jānijjāe.

35a paya paya BC. hoi B. āiha (statt 'hi) B. d suha lakkhaṇi A.  
pai B. — pade pade 'ṭṭāvīṇṇāṭṭir eva mātṛā bhavanti; caṭkala āḍan kriyate,  
madhye patanti panca catuṣkalā, dvikalo 'nte diyate. caturāsītyā yonināṃ tat  
samjuktam, lahu-guru-gaṇair eva suddham (astī): tad dvipadi-chandaḥ sukham  
lakṣaṇa; Arjuna-kaviṇā baddham tat.

36a paya C. 'siya B. d pattha° A. Die Ligatur in B (Kopie!) sieht  
wie dda aus: paddaḍiṇa, am Rande paddaḍiṇ, vielleicht ist jiha gemeint. vuha  
B. — caturṇu padeṣu āsī (,16") mātṛāḥ sthāpyante [yasmin], payodhara-gaṇo  
(= - -) 'nte bhavati yasmin, catuṣṣaṣṭyā kalaiḥ sarvam eva gaṇayatha [yasmin]  
tad [dhe] budhāḥ paddhaḍikā-chando jānīta.

37a pai paiha AB. tisa B. °vi B. °ttaī A. b sutta A. °vi ṭhāmaya  
du° B. °tta A. c nivai A. ṣoṇiya AB. suppa° B. taya AB. ai B. d fehlt  
B. — pada-padanūṃ trimśan mātṛā dhruvam bhavanti akṣara-ḍambara-yuktāḥ;  
catuṣkalāṃ ca sapta sthānāḥ sthānāḥ sthāpya, dvikalo 'nte niruktaḥ. navatī  
yoṇayaḥ kṣoṇikā suprasiddhā yasminś tad atsucchandaḥ patha; vīṇṣaty-uttaram  
śataṃ mātṛāṇāṃ niruktam yasminś tac catuṣpadi-chandaḥ.

38c tassa B. d vappdu statt a° B. payaya B. e °tta B. epa B.  
f jaha B. — prathamam gāthāṃ paṭhitv, kṛvya-pada-yugam purataḥ paṭhitvo  
'llakkena samyuktam kuṇḍalinī [tī] tan niruktam bhavati. kuṇḍalinī [tī] tan  
niruktam; tripanceśad-adhikam śataṃ mātṛāṇāṃ kriyate; dṛiḥa-bandha-sampūrṇam  
ardhaprakṛtam tat sthāpyata ullākena samyuktam; evam (eig. id.) prakāreṇa  
budhajanena kriyate. tat kuṇḍalinī-chandaḥ prathamam gāthā paṭhyate yasmin.

39a °yapa B. zuerst auch A. b °mohaṇu B. ma° bis e purao fehlt B.  
mattāni A. c niru° AB. d kalaya AB. — tat cāndrāyaṇī-chando yena pra-  
thamam gāthāḥ paṭhyante, kāmīnimohanīni purastāt, mātṛāṇāṃ aśītyā samyuk-  
tam. mātṛāṇāṃ aśītyā yad bhavati niruktam, pancakalāḥ sarve samyuktāḥ (eig.:

- 40 saṭṭhiya mattaba jattha nirutta  
cau paya panca- kkalai sājutta  
paṇaraha matta payaha pamāṇu  
lahucaupayaha chandu viyayāṇu.
- 41 cau paya ikku jamakku i disai  
aḍila chanda tam buhayaṇi lissai;  
jamaku hoi jahī bihu pai juttan  
maḍila chanda tam buhayaṇi vuttan.
- 42 pai pai annu jamakku raijjai,  
solaha matta pamāṇu vi kijjai,  
savvattha bha-gaṇu vi cintijjai:  
bhinnamaḍilla nāmu tasu dijjai.
- 43 paya paḍbama samāṇau tīyau jūṇau, matta aḍbāraha uddharahu;  
biya cautha niruttan teraha mattau; ghatta matta bhāsaṭhi karahu.
- 44 savvāṇaṃ diḥā sobhāṇi  
causaṭṭhi mattā mohāṇi  
āṇiyā chandā robhāṇi  
sammattā me bhāmo bhāṇi.
- 45 sasi matta paritṭhan amsa garitṭhan, muttiṇ aggaḷi jāsū,  
javi bandhahā sāriya savva piyāriya, nimmala lakkhana tāsū.  
jaṇu paḍḍiu bujjhai — tāsū na sujjai, hakkaviyāṇa u bbeu;  
su vi jampaviyaṇ jaha cintaviyaṇ, taha bhāsaḷi Pingalu ehu.

samyuktataḥ) śaśi-kalā (, 16<sup>a</sup>) bhavanti [yatra], kāmīnīmohanam purataḥ paṭhyate [yasmims] tad eva cāndrāyaṇī-chando jñāyate.

40a cau pai saṇḍijja ja° B. sacciya A. b °jaya A B. sam° A B. c pana° B. °māṇa B. d paya B. vijjāṇi B. — saṭṭhi mātṛāṇaṃ yatra niruktā, catvāri padāni pañcakalena samyuktāni, pañcadaśa mātṛāḥ padānāṃ pramāṇaṃ, [tatra] laghucatuṣpadikā-chando vijñāṇī.

41a vi B. b aḍilla B. vuha° B. c hoyā B. -vihu paya B. jutto B. d maḍilla A B. vuhi° B. — caturṣu paḍeṣv okam eva yamakam dṛśyate [yatra] tad budha-jaṇenāḍilla-chando dṛśyate; dvitīya-padena yuktam yamakam bhavati yasmims tad budha-jaṇena maḍilla-chanda [ity] uktam. *Beispiele für die Aḍillā und die Maḍillā bei C. s. Str. XV. XVI. Zu lissai vgl. S. 99.*

42a jamaku A, jamakka B. disayā statt ra° B. b solasa B. pamāṇa B. kittajaya B. c °jjaya B. d nāma B. °jjaya B. — paḍe pade anyad yamakam racyste, ṣoḍaśa mātṛāḥ pramāṇam eva kriyate, sarvatra bha-gaṇa eva cintayate: tasya [cchandaso] bhinnamaḍillo [d] nāma dīyate. anyad yamakam, genus genommen ein Widerspruch in sich, soll den echten Reim bezeichnen.

43d va° B. — prathama-pada-samāṇaṃ tṛtīyaṃ jñāta, aṣṭādaśa mātṛā uddharata; dvitīyaṃ caturthaṃ [ca] trayodaśa-mātṛakaṃ; ghattā-mātṛāṇaṃ dvī-ṣaṭṭiṃ kuruta.

44d reha° A B. — sarvaḥ dirghaḥ śobhanā, catuṣṣaṭṭīyā mātṛāṇaṃ mohantī, anyeṣāṃ chandasāṃ roḍhanī, [iti] samāptā medhāmohanī.

45a amsu C. °la B. b jasu B. aa° pi° fehlt B. ikkathī° A B. d jampivi ni ja° B. cinti° A. °la B. — śaśi (, 16<sup>a</sup>) mātṛāḥ prasthata [ity] amso garitṭho, mauktikam (nach C. , 12<sup>a</sup>) agre yasya, [ta] tasya [cchandaso] nirmalam lakṣaṇaṃ [bhavati], yadi sarve priyāryā bandhānāṃ smārakā [bhavanti]. janah paḍḍito budhyate — tasmā na śudhyate, hakkāpitānāṃ tu bhedo [bhavati] (, die Herausgeforderten scheitern daran) — tad eva jalpitavyaṃ yathā cintitāṃ (, aus dem Stegreif), tathaiṣa Pingalo bhāṣate. *Die Erklärung bei C. ist größtenteils verderbt.*

- 46 paṭṭāṇi aṭṭha akkharā,  
lahū gurū nirantarā;  
paṭṭāṇi dūpi yāpae:  
narāya chandu jānae.
- 47 dāba matta pau kija,  
pancayalu su ṭhavijja  
jo paḍha' tū suha kandu  
eyāvali chandu.
- 48 puvv' addhau paḍhi dohaḍau, pacc'addhau gāhāṇa  
cūḍāmaṇi jāpijjabu majjhima sayalāṇa chandāṇa.
- 49 ṭhāma ṭhāma cau pancabū juttāo  
tiyalu pancayalu vā niruttāo,  
sayala matta causatṭhi kija:  
mālaī chandu buha muṇijjae.
- 50 ṭhavi paumāvattī: ṭhāṇaṃ ṭhāṇaṃ caumatta gaṇa aṭṭhāe  
dhuva kaṇṇā karayala calaṇe vippo cāra gaṇā ukkiṭṭhāe.  
jai paḍhai paoharu, harai maoharu, piḍai taha nāikkataṇū,  
nayaraha uvvāsai, kavi vittāsai chandaha lāi va dosa ghaṇū.  
iti strī-nāma-cchandaḥ. aṭṭha gāthā-lakṣaṇaṃ likhyate.
- 51 tīsā mattā, bārāsa aṭṭhārāsa bāra' paṇara' mattāu  
kamaso pāya-caukke gāhāi hunti niyamena.
- 52 gāhāi-dale cau-cau- matt'amsā satta, aṭṭhayamo dukalo,  
evaṃ biya-dale vi hu, navaraṃ chaṭṭho ih' ega-kalo.
- 53 paḍhama-dale chaṭṭh'amsa guru-majjho hoi savva-labho vā  
visam' amso puṇa dosu vi dalesu na hu hoi guru-majjho.

46 = P. 2, 89. a c pavā° A B. c °ṇa dū jānae B. — pramāṇy aṭṭh'v akṣarāṇi, laghu-gurū nirantarān; pramāṇīm dviguṇaṃ jāniyāt, nārāya-cchando jāniyāt. Zu yāpae vgl. S. 99.

47 c jaba pa° B. — dātāṇaṃ mātṛāṇaṃ padam kuryāt, pancakalam sa sthāpayed yas tam śuśka-krandam ekāvali-chaudaḥ paṭhati.

48 b cūga° (ouch a. H.) B. majjhe B. °dāṇaṃ B. — pūrvārdham dvi-patham [iva] paṭhitvā, pascārdham gāthāṇam [iva] cūḍāmaṇīm jāniyāttha sakalāṇaṃ chandasaṃ madhyamam.

49 a ṭhāmī 2 C. cau payagha C. (vgl. S. 107). d fehlt A. chanda C. — sthānaṃ sthānaṃ catuḥ-pancabhir (eig.: °cāṇaṃ) yuktaṃ, trikalāḥ pancakalo vā niruktaḥ, sakalāṇaṃ mātṛāṇaṃ catuḥṣaṭṭh kriyate: [he] budhā mātṛī-chaudo jāniyate.

50 = P. 1, 144. a pomā° C. °vati A. b gaṇa A B. ukka° A. c jaya paḍhaya B. °hara (sucimal) B. paohara C. haraya B. piḍaya B. nāyaka A. taṇaṃ B. d tinnā° A. ninnā° B. °saya (sucimal) B. lāyaya B. ghaṇaṃ B. — sthāpaya padmāvattīm: sthāne sthāne 'ṣṭau caturmātṛā gaṇāḥ; dhruvaṃ karnaḥ (= --) karatalaṃ (= ~ ~ ~) caragaṇa (= ~ ~ ~) vipra (= ~ ~ ~ ~) [iti] catvāro gaṇā utkrāṇā. yadi [tu] paṭhati payodharaṃ (= ~ ~ ~), harati manoharaṃ, piḍayati tathā nāyikā-tanaṃ (Wortspiel mit payodhara), nagarād udvāsayati, kavim vitrāsayati, chandaso (= Dat.) vā ghaṇaṃ doṣaṃ lēti.

Kol. iti-ccha° fehlt B. li° fehlt B.

51 a sāmānenaṃ statt ti° ma° C. vā° (sucimal) B. pana° A B. b gāhū B.

52 a gāhāya B. b ya statt ih' B. (Nicht navaraṃ.)

53 b dosa A B.

- 54 visam' aṃsā cau-bheyā, duio turio vi hunti pancavihā,  
 dvih' egavibo chaṭṭho, egaviho aṭṭhamo aṃso.  
 55 a chavvisam pattharaya- gāhā, b cattāri jāi-gāhā,  
 c panca ya sahāva-gāhā, d visesa-gāhāu cattāri.  
 56 a lacchī kitti kantī gangā gorī tarangiṇī tārā  
 siddhi riddhi buddhi gandhavvī kinnarī jophā  
 57 mālā vālā haṃsī vīṇā vāṇī kurangiṇī khopī  
 līlā laliyā rambhā bambhāṇī māgahī mehā  
 iti gāthā nāma.  
 58 b tīsam vaṇṇā, sattā- viṣam dīhā ya tīppi addihā  
 jīe, sā āillā nāyavvā hoi eyāsu.  
 59 laliyātara-miliya-avirala- bahu-lahuyara-niyara-raiya-ubhaya-dalā  
 huyavaha-sara-miya-lahuguru- duga-juyam iha munahu caram'  
 iyaram.  
 60 lacchī vippī, mehā suddī, jānehu khattiṇī esā:  
 paḍa-payaḍiya-vara-lahuyara- virāiya-paya-pavara-carama-dalā.  
 61 paḍhama-dala-miliya-niruvama- lavanīma-guṇa-niṇa-lahuyara-  
 paya-taṇṇī  
 pacc'addhe dihelim juttā jā sā vaissī ya.  
 62 c paḍhama-taijjā pāyā bārasa mattāu n'eva langhanti  
 jīe, sā gāhā vi ya sahāvaḥ bhannaḥ patthā.  
 63 jīe paḍhama-taijjāehiṇi pāehi langhiyā mattā,  
 sā viulā nāma kaihi bhāsiyā chanda-satthammi.  
 64 jīe dalesu dōsum pi dīha-majjh'amsayā u du-cantthā  
 dih'amsa-ruddha-pāsū havanti, sā hoi iha cavalā.  
 65 eso vihi vi jīe dālammi āilliyammi hoi phudam,  
 sū gāhā chanda-viūhi bhāsiyā hoi muha cavalā.  
 66 eso vi vihi jīe savvo vi havijja uttara-dalammi  
 sā hoi ittha gāhā jayammi nūnam jahanacavalā.

54a duyan B. aṃsā 1. 3. 5. 7: = =; 2. 4: = =; 6 in a: = =, in  
 b: =; 8: -. C. berechnet hiernach (4 × 5 × 4 usw.) die Anzahl der mög-  
 lichen Kombinationen, kommt aber irrthümlich nur auf 81 920 000 statt auf  
 327 680 000.

56b suddhi ri° B. ja° A, ju° BC.

57a sālā B. bāṇī B. b vaṇ° B. karim° B.

Kol. fehlt B.

58 Beispiel für Lacchī (nach Str. 60: Vippī).

59a vahu B. hutavaha = 8; šara = 5; ankāṇam vāmato gatiyāt vipa-  
 rītam ilkhate tripanāśat C (vgl. die Tabelle S. 105). Beispiel für Mehi  
 (nach Str. 60: Suddī).

60a °ha C. khi° AB, am Rande: Sītriṇī A. b pai A. a: ... jāṇīta  
 kaṭṭriyām etām.

61a [pu] B. b vaya° AB.

62 fehlt B. a tayajjā A. b hu statt ya C. „Die Worte vor der Zäsur  
 können flektiert oder unflektiert sein. Beispiel für den letzteren Fall: roga  
 jula jalāṇa visahara“ (C.)

63a jīe pupa pu° C. gegen das Versmaß. b kaimbi AB.

65 66 64 AB, nicht C.

65a ya statt vi C. āillā° B. b hoyā B.

66a eso vihi vi B.

- 67 d sã puṇa viśesa-rūvā hoi vigāhā phudam loe,  
 jā gāhā vi paḍhiṇṇai kaihi vivarīya ubhaya-dala-kaliyā.  
 68 jise paḍhamilla-dale tisam mattān, tisa biya-dale.  
 sã saṭṭhi-matta-kaliyā gīi bhaṇiyā jayammi vibubehiṇṇa.  
 69 sagaviṣam sagaviṣam mattāo dala-juge jutta  
 sã caupannasa-mattā uvagīi giṇṇae loe.  
 70 bāsatti mattāo kahiyo gāhiṇṇe chandammi:  
 bār' aṭṭhārasa bārasa viṣam ca kameṇa causu paesu phudam.  
 71 patthāra-chanda-samkhā eg'ūṇā akkhar'āi-saṇjuttā  
 gāhāṇam dūhāṇam akkhara-samkhāṇam payāsei.  
 72 vannā nirāi duguṇā lahuṇāi-juyā kabanti lahu-samkhāṇam.  
 vanna-visuddhā mattā phudam payāsanti guru-samkhāṇam.  
 73 payaḍe ya chanda-samkhāṇam akkhara-samkhāṇā aṇṇi ega-juyā.  
 chandāṇam joṇṇo jāpaha pā'ṇa-mattāhi.  
 74 iya pāiya-chandāṇam kai-vai-nāmāi suppasiddhāṇam  
 bhaṇiyāi lakkhaṇa-juyā ihayam chandassa kosammi.

## Anhang.

### 1. Zwei Textstrophen in A allein.

- I. chavvīsa kala pau dharabu misa jīva bandhu sundaro hoi,  
 sau cāri aggalā, cabu paesu vi dharahu niavaloi.

68a dīsaṇ B. vīsa B. vīya B. b giṇṇammi bha° B.

69a jattā B. b paṇṇasa A. °giya B. 70ab vā° B.

71 Die Str. 71—73 enthalten die Lehre vom uddiṣṭa und naṣṭa, die in P. 1, 39 ff. dargestellt wird, mit Beziehung auf Gāhā und Dohā. „Die Nummer in der Übersicht (S. 103 ff.) minus 1, plus der Anfangs(= Mindest-)Zahl der Silben ergibt bei Gāhā und Dohā die [Anzahl der] Silben.“

Beispiel: [Gāhā Nr.] 13 (Joṇḥā) - 1 + 30 (Lacchā) = 42.

[Dohā Nr.] 13 (Harī) - 1 + 26 (Hamsa) = 38.

72a nirāya A B. duguṇā A B. lahuṇāi juyā B. „Die [Anzahl der] Silben minus der Anfangs(= Mindest-)Zahl, mal 2, plus der Anfangs(= Mindest-)Zahl der Kürzen ergibt [bei Gāhā und Dohā] die [Gesamt-]Zahl der Kürzen.“

Beispiel: (42 - [bei Gāhā:] 30) 2 + 3 = 27.

(38 - [bei Dohā:] 26) 2 + 4 = 28.

b „Die [Anzahl der] Moren minus [der] der Silben ergibt die [der] Längen.“

Beispiel: [bei Gāhā:] 57 - 42 = 15.

[bei Dohā:] 48 - 38 = 10.

73a aṇṇo B. juyā B. „Die [Anzahl der Silben] minus der Anfangs(= Mindest-)Zahl, plus 1 ergibt [bei Gāhā und Dohā] die Nummer in der Übersicht.“ Beispiel: 42 - [bei Gāhā:] 30 + 1 = [Gāhā Nr.] 13 (Joṇḥā).  
 38 - [bei Dohā:] 26 + 1 = [Dohā Nr.] 13 (Harī).

b steht in A ferner am Rande zu Str. 17 (dort jānaha und mattāo), in gleicher Beziehung bei C. (mattāo). „Lernet bei den Versmaßen jeweils die ‚Wiege‘ (yonī) mit Dreiviertel der Moren kennen.“

74a vaya B. juyāṇi B. juyā B. In Prosa müßte juyāṇam (nämlich chandāṇam) stehen.

Kol. 1d śrī-cehandakoṣaḥ samāpto 'janī. samvat 1693 varṣo māgha-mūṣe śukla-pakṣe, śrī-Kṛṣṇamaṭhe likhitaḥ A, 1d prākṛtachandakoṣaḥ samāptah. śako 1706 krodhī-hāyano udagayano vasanta-rtau caitra-dhavalā-saptamyūṇ ravinandānāni idam pustakam Vighnaśāṣṭy-upanāmaka-Nārāyaṇācāryātmaja-Vāsudevena likhitam. nījāojchayā prākṛtachandakoṣasya śrī-Rāmacandrārpapam astu.





kaṇaya rayana vappaha (50) sanga saṃgāṇa alakkhiya  
 dhuraḍuḥu varahu (55) accudhara kambala siddhisāraṇa (58)  
 bhayaṃgaya  
 tālakka (60) sāla saṃbhava rū[va] vala manthara (65) suha  
 vitthāha

veyāṇa vasaṃ savvāṇaḥ (70) ṇavagūṇa (71) navagāvaṇaḥ paha.

VIII. chappaya chandu chailla muṇaha akkhara saṃjuttan:  
 eyāraha taḥa virai, tā puṇu teraba nibbhantaḥ;  
 be mattā dhari paḍhama tā puṇu cau caukala dijjai;  
 majjhaṭṭhiya gaṇa pana; beṭṭha biṇṇi vi lahu kījīai.  
 ullāla virai be pannaraha, mattā aṭṭhāvisa su i:  
 iya muṇahu gaṇahu chappaya payaha, annaha kiṃ pi na ittha hui.

IX. payaha asuddhan, paṇu, hīṇa, khoḍau, pabhaṇijjai,  
 matt'aggala, vāḷau, sunna kala, kaṇha, suṇijjai,  
 jhaḍa vajjiya puṇa, vadhira, andh' a- laṃkāraha rahiyan,  
 ,bolan' chand'utthavaṇu, aṭṭha viṇu, dubbala' kahiyau,  
 ,debarau' haṭṭha, ,kāṇau' agūṇa. rūu ranka savvahi gahiyan,  
 savv'anka anka rasa rūva guṇa chapaya dosa Pingala kahiyau.

X. vippaloya' battisa, ,khatti' bālisa karijjasu,  
 aḍayālisa lahu, vesa', sosa, ,suddau' salahijjasu;  
 cau aggala pai visa matta, chāṇavai karijjasu;  
 paṇayālisa nāma kavva lakkhaṇaḥ muṇijjasu,  
 chavvisa ullālan; eka kavi biṇṇi paya chappaya muṇahu  
 sama vaṇṇa sarisa guṇa dosa sama nāma ḍhattari paṇipamahu.

VII Nicht in P. b ṇaṇu. d ṇayam. c—f sind metrisch fehlerhaft.  
 Die Zählung schließt mit 71.

VIII = P. 1, 105. b eyāham. taya pa to°. ṇibbhantaḥ. c ta yaṇu.  
 d bevi. e aṭṭhāvāti. f gaṇaha. paya fehlt. — [he] vidagdhāḥ, ṣaṭpadam [nāma]  
 echaṇḍo 'kṣara-saṃyuktam jānīta. ekādaśa[su mātṛāsu] tasya viratis, tataḥ punas  
 trayodaśa[su mātṛāsu] nirbhṛantaḥ (= dhruvam); prathamam dve mātṛe dhṛtvā  
 tataḥ punas catvāśa catuṣkālā diyaṇte; madhya-sthitaḥ gaṇāḥ panca; adhasṭād  
 dvāv api laghū kriyete. ullālasya dve viratiḥ pancadaśa[su mātṛāsu], aṣṭāvimp-  
 śatyā mātṛāṇāṃ sa evēti ṣaṭpada-padam jānīta gaṇayata; anyathā kim api  
 nātra bhavati.

IX = P. 1, 116. a ṣoḷau. b kalha. d chandaṭṭha°. In e f ist ṇhiya  
 zu lesen. — padam asuddham, paṇu, hīṇaṇ, khoḍam [iti] prabhavyato,  
 mātṛādhikam, vātulaṇ, śūnya-kalaṇ, kṣṇam [iti] śrūyate; jhal-[pratyāhāra-]  
 varjitam punar, badhiram, andham' alamkāra-rabitaṇ, ,bolakaṇ' chanda-utthā-  
 pana[-doṣa-sabita]m, arthaṇ vīṇā, durbalam [iti] kathitaṇ, ,debaram' haṭṭam,  
 ,kāṇam' agūṇam. rūṣa rankaḥ — sarvair gṛhitaṇ [ṣaṭpadam]; sarvair [paṇv-  
 ādibhir] ankaḥ ṣaṭpadasya rasa-rūpa-guṇa-doṣāḥ Pingalena kuthitāḥ. — Mit  
 diesem Wortlaut ist in P. der von A verwandt.

X = P. 1, 117. a kḥitta. vālto oder cālto. b sabahi°. d Lās ṇiṣaba.  
 e chavvisa. f samam. — ,vipra-loko' dvātriṃśatā, ,kṣatriyo' dvicātriṃśatā  
 [laghūnāṃ] kriyatām, aṣṭacātriṃśatā laghūnāṃ, vaiśyaḥ, ,śeṣaḥ, ,śūdra' [iti]  
 ślāghyatām; pade caturadhikā vimpśatir mātṛāṇāṃ, saṃnavatī kriyatām; panca-  
 catvātriṃśan nāmnāṃ kāvya(d. i. a—d)-lakṣaṇasya jñeyatām, saṭvimpśatir ullā-  
 lakṣaṇasya; [ekikṛtyobhau pādan ṣaṭpadam [iti] jānīta sama-varṇau sadṛśa-guṇau  
 doṣa-samau; ekasaptatīṇ nāmnāṃ paṇipamata.

ajayo yathā:

- XI. jāyā jā addhanti, sīsi Gangā lolanti  
savv'asā pūranti, savva dukkhā toḍanti,  
pāyā rāyā hāra, dīsa vāsā sobhanti,  
veyālā jā sanga nattha duṭṭhā pāsanti,  
naccanti kanta ūsave tāle bhūmī kampale,  
jā diṭṭhe makkho pāviyā so tumhāgaṃ sokkha de.
- XII. ajaya beyāsi akharaha: guru sattari, ravi reha;  
akkhari akkhari guru calai, dui dui lahuyā dei.
- XIII. tiṇṇi turamgaṃa tikala taba chaha cau tiya ṭhasu anta:  
ema ulāla uṭṭhavahu; bihu dala chappana matta.
- XIV. pancamaṃ lahuyam savvaṃ, sattamaṃ du-cautthaṃ,  
chatthaṃ pupa guruṃ savvaṃ silogaṃ binti paṇḍiyā.

### 8. Strophen bei Candrasūri.

- XV. niya kuli kumuya vikāsaṃ sāyaru  
bhīma kanti guṇa nījīya sāyaru  
dhamma kammi jo abanisi sāyaru  
satthavāha, nivasai tahi Sāyaru.
- XVI. Sāyara bhaṇai: nisūṇi khāmōyari!  
khima haū panthi jāu khāmōyari!  
pāvau kema pāra maggaṃ taba,  
kima me jība vahai maggantaba?

XI = P. 1, 119. a sī. b pūrati. dukha. c hara. e kattā ūsavi tālo. kampante. f pāviya. ṭkkhaṃ. — yad-arddhāṅge jāyā (*d. i. Pūrvaṭi*), śīrṣe Gangā lolamānā [*śīrṣati*] sarv'āsāḥ pūrayanti, sarva-duḥkhāni troṣayanti, nāgarāja-hāro dig-vīśāṃsi sobhante [*yasya*], yat-saṅge vetulā naṣṭān (= dhūrtān) duṣṭān nāśayanti, [*yat-saṅge*] pṛtyantyah kanta utsavo tālena bhūmim kampaya[n]ti, yasmin dṛṣṭe mokṣaḥ prāptaḥ — sa (*d. i. Sīca*) yasmākaṃ saukhyaṃ dadātu.

XII = P. 1, 121. a akkhu<sup>o</sup>. b akkhari 2. — *Dohā*. — ajayo dvy-asītir akṣarāṇi: guravaḥ saptaṭi, ravi rekṣāḥ (*d. i. dvādaśa laghavaḥ*). akṣa-rahākṣareṇa guruś calati (*d. i. tṛṣṭyati*), dvau dvau laghū dadāti (*tat-sthāne tau sthāpyete*). *Der Reim erfordert deha, wie auch P. hat.*

XIII = P. 1, 118. a ṭhasuṃ. b bihuṃ. — *Dohā*. — trayas tarāṃ-gamās (= ~ ~ ~), tathā trikālāḥ, saṭ catvāras, trikaṃ ante sthāpaya: evaṃ ullāma utthāpaya: dvayor dalaṃy ṣaṭpancāśān mātṛā [*bhavanti*]. *In A folgt noch die Darstellung der 2 x 28 Māra.*

XIV „Die 5. [Silbe] stets kurz, die 7. im 2. und 4. [Pāda] den gleichen, die 6. dagegen stets lang: [das] nennen die Kundigen einen Stoka.“ *Die Strope ist auf Bl. 5 b am Rande rechts — im Anschluss an welche Textstelle, ist nicht ersichtlich — früher vermerkt worden als die übrigen, do Str. VI sich um ihre Willen in b unterbrechen muß.*

XV b nījīya. c dhama kaml. d nivavāsai taha. — *Adikā*. Zusammenlegung von Gaṇa 1—3 in a (*atra bhinnārthaṃ sāyara iti padaṃ C.*). — nija-kule kumuda-vikāsaṃ svādura, bhīma-kānti-guṇa-nirjita-sāgaro, dharma-karmaṇi yo 'harnīṣaṃ sīdaraḥ sūtrhavāho, nivasati tatra Sāgarah. *Zu Str. 21.*

XVI b śīma haṃ pāṇthi jāṃ. c pūmpau. d mo. — *Madikā*. — Sāgaro bhaṇati: nīṣṭu kṣāmōdarī kṣama mayā (*wörtl.: abam*) pathi yātum kṣāmōdareṇa! prāpnotu kathaṃ („wie soll man . . .“) pāra-mārgaṃ tathā, kathaṃ mo jīhṛv vahati mārgayataḥ? *Zu Str. 21.*

- XVII. jā paḍhama tīya paṇama    sattama aṃsesu hoi guru majjhā  
           guvvīṇiyā viṇu paṇā    gāhā dosap payūsei.
- XVIII. [jahi] paḍhama taiya paṇama    sattama aṃsā cauvvīhā hūti:  
           do guru nihaṇ'āi gurū    sava lahuī c'eva — aviruddhā.
- XIX. paṇāvannā vaṇṇā    gāhāṇap, n'eva uḍḍheṇap;  
           tīsāe hiṭṭhāṇap    sakko Sakko vi no kāṇp.

---

XVII = P. 1, 65. a jā fehlt. Zu Str. 53.

XVIII a jahi fehlt. b guru sava. Zu Str. 53.

XIX a °vaṇṇā, °ṇa. Ubagio. Keine Gāhā kann mehr als 55 und weniger als 30 Silben enthalten. Zu Strophe 56, 57.



„Wenn das Mondhorn (ܡܢܚܐ ܕܠܝܠܐ) gerade ist, werden die Datteln gedeihen, die Regen gering sein. Und wenn es krumm ist, werden die Regen viel sein. Und wenn der Mond in demselben (Monat) sich verfinstert, so bedeutet (das) Überfluß an Getreide in der Gegend von Gāzartā und im Osten, und es wird Pest sein im Lande 'Irāq und Kurdistan<sup>1)</sup>(?), und auf den Bergen Anstoß des Satans. Wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, wird gegen den König ein Verwandter von ihm ausziehen und ihn vernichten, und ein Herrscher wird aus dem Osten kommen, und König gegen König sich erheben und Streit wird zwischen ihren Heeren ausbrechen auf allen Seiten. Wenn in demselben ein Donner ist, wird Pest auf das Vieh fallen und Freude auf die Knaben<sup>2)</sup>, und es wird Furcht sein unter den Großen und die Ertrugnisse (der Felder) werden erhalten bleiben und im Tešrī hrāy und in den Kānōnē wird Mangel an Regen sein, und die Menschen werden vor Krankheiten bewahrt sein. Und wenn ein Blitz in demselben blitzt, wird der Regen gering sein und der Honig und der Wein und die getrockneten Trauben werden viel sein. Und wenn der Mond auf dem Bilde sitzt<sup>3)</sup>, so bedeutet (das) den Tod der Herrscher, und es wird die Heuschrecke (im Lande) sein und der Regen wird gering sein und die (Heuschrecke) wird an ihm nicht zugrunde gehen. Und wenn [48<sup>a</sup>] der Regenbogen im Osten erscheint, werden die Perser nach dem Westen ziehen und dort, wo sie sind, bleiben und ihr Herrscher wird zugrunde gehen. Und wenn der Regenbogen im Westen ist, wird ein großer Häuptling zugrunde gehen und im fremden Lande sterben und es wird Verwirrung und großer Krieg sein, und hierauf wird sein Sohn an seiner Stelle sitzen, und seine Söldlinge werden von ihrem Lande nach dem Westen hinuntersteigen und sie werden ihre Herrschaft durch lange Zeit in ihrem Lande innehaben. Und wenn in demselben eine Bewegung<sup>4)</sup> stattfindet, so wird großer Aufruhr im Westen und im Lande Kurdistan<sup>5)</sup>(?) sein und unter den Geschöpfen werden Lüge und eitles Geschwätz sein, und es wird ein Sterben unter den Großen sein. Und wenn ein Stern in demselben vorbeischießt<sup>6)</sup>, wird ein großer Mann sterben und der Regen wird 20 Tage dauern und das Vieh und das Getreide wird mangeln, Fische und Vögel werden wenige sein und die Krankheiten<sup>7)</sup> werden viel sein.“

1) Die Handschrift hat ܡܢܚܐ.

2) Siehe p. 124, u. 1.

3) ܡܢܚܐ ܕܠܝܠܐ. Was für eine Erscheinung ist damit gemeint?

4) ܡܢܚܐ, Erdbeben.

5) ܡܢܚܐ.

6) ܡܢܚܐ, Sternschnuppen und Boliden sind damit gemeint.

7) ܡܢܚܐ aus arab. علة vgl. Schulthess, Hom. Wurz. 44, n. 1.

Es folgen bis auf f. 48<sup>b</sup> unten die Bedeutungen des Tešrī hrāy. Es möge hervorgehoben werden, daß „wenn die Sonne in demselben sich verfinstert, der König der Römer nach dem Westen gehen und seinen Genossen besiegen und seine Länder nehmen wird.....“

5 und überall wird 𐤀𐤓𐤁 (ein mittelmäßiger Preis) sein“. Es werden dieselben Erscheinungen behandelt, hinzu kommt noch „wenn die Sonne auf dem Bilde sitzt“ und „wenn die Erde erbebt“.

f. 48<sup>b</sup> unten bis f. 49<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Kānōn q<sup>a</sup>dīm.

f. 49<sup>a</sup> unten bis f. 49<sup>b</sup> unten: Bedeutungen des Kānōn hrāy:  
10 „..... es wird Furcht sein vor den Römern...; und wenn der Regenbogen im Osten erscheint, so bedeutet er großen Schnee und mäßigen Preis (𐤀𐤓𐤁) und das Getreide wird gut sein. Und wenn der Regenbogen im Westen erscheint, so bedeutet er Hunger, der im Lande sein wird.....“

15 f. 49<sup>b</sup> unten bis f. 50<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Šbhāt....

f. 50<sup>a</sup> unten bis f. 51<sup>a</sup>: Bedeutungen des Ādhār „der Herrscher der Tayyāyā (Araber) wird von seinem Orte gewaltsam entfernt werden.....“

f. 51<sup>a</sup> oben bis f. 51<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Nīsān „.....  
20 und es wird ein Aufruhr sein unter den Römern.....“

f. 51<sup>a</sup> unten bis f. 51<sup>b</sup> unten: Bedeutungen des Īyār....“ es wird Aufruhr in Armenien sein..... großer Hunger in Gāzartā.....“

f. 51<sup>b</sup> unten bis f. 52<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Hzirān „.....  
es wird Pest in Persien sein....; ... es bedeutet Hunger und  
25 Mangel an allem überall, außer im Lande Ba'unō (?)...; die Römer werden stark werden und es wird Blut im Westen sein....“

f. 52<sup>a</sup> unten bis f. 53<sup>a</sup> oben: Bedeutungen des Tammūz „... der König der Römer wird getötet werden und es wird einen andern König geben...“

30 f. 53<sup>a</sup> oben bis f. 53<sup>b</sup> oben: Bedeutungen des Ābh „... es wird Friede unter den Knaben<sup>1)</sup> sein und Verderben der Römer und Verfolgung und es wird unter ihnen viel Volk zugrunde gehen...; ... und Furcht im Lande Trāq.....“

f. 53<sup>b</sup> oben bis f. 54<sup>a</sup> unten: Bedeutungen des Ēlūl „..... die  
35 Römer werden herauskommen aus dem Westen, die Städte erobern (eigentlich öffnen, dadurch gibt sich dieses astrologische Werk als eine Übersetzung aus dem Arabischen zu erkennen), die Menschen zum Gehorsam<sup>2)</sup> bringen und hierauf werden die Bewohner des Westens<sup>3)</sup> stark werden und die Römer in ihre Länder verjagen:  
40 .... mäßiger Preis im Lande Persien und Friede in Gāzartā.....“

Am Schlusse: 𐤀𐤓𐤁 𐤀𐤓𐤁 𐤀𐤓𐤁.

Dieses Werk, das, wie wir gesehen haben, aus dem Arabischen

1) Anstatt 𐤀𐤓𐤁 ist wohl 𐤀𐤓𐤁 zu lesen.

2) 𐤀𐤓𐤁.

3) Es müßte eigentlich „des Ostens“ heißen.

ins Syrische übersetzt worden ist, ist also eine Rezension der Daniel-apokalypse (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* VIII, 3, 171—179; RSO. VII, 885—889).

In der Überschrift werden zwar die nun folgenden Stücke dem Ezra zugeschrieben, doch dürften wohl kaum alle Stücke nach der Absicht ihres Verfassers die Pseudoepigraphie tragen. Die Überschrift sagt: ܐܘܪܝܬܐ ܕܥܙܪܐ ܕܡܬܪܥܝܢ ܕܥܙܪܐ ܕܡܬܪܥܝܢ ܕܥܙܪܐ.

*Bedeutungen des Ezra, des Schreibers, erstens über die Getöse im Nisān.*

[f. 54<sup>a</sup>] „Wenn ein Getöse entsteht, so wird es einen Krieg geben, und in jene Gegend werden Feinde kommen und es wird Blut vergossen werden. *Im Iyār.* Wenn ein Getöse entsteht, so bedeutet das Übles und Qual für jene Gegend. *Im Hzirān.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden Bedrückungen sein und Krankheiten, und es wird Gefangenschaft und Pest auf der Welt sein. *Im Tammūz.* [54<sup>b</sup>] Wenn ein Getöse entsteht, so wird Pest unter dem Vieh und unter den Stieren sein, und es wird Verfolgung, Bedrückungen, Mord und Pest geben. *Im Ābh.* Wenn ein Getöse in Babel entsteht, so bedeutet es Zerstörung, Gefangenschaft und alles Üble. *Im Ēlāl.* Wenn ein Getöse entsteht, werden Häuptlinge und Fürsten sterben. *Im Tešrī q̄dim.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Krieg sein und Pest unter den Stieren und den Menschen. *Im Tešrī hrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, wird Aufruhr sein und die Götterbilder werden zerstört werden, der Same wird gut wachsen und Frauen werden sterben. *Im Kānōn q̄dim.* Wenn ein Getöse entsteht, so werden die Ertragnisse (des Feldes vor Zerstörung) bewahrt bleiben und das Getreide wird viel sein. *Im Kānōn hrāy.* Wenn ein Getöse entsteht, so wird es Hagel geben und Mord unter den Menschen und unter den Tieren, den Vögeln und den Schwangeren wird die Pest sein. *Im Šbhāp.* Wenn ein Getöse entsteht, wird es Aufruhr und Kriege und Mord und Gefangenschaft geben und es werden viele Regen und viel Wasser sein. *Ende.*

*Hierauf die Bedeutungen der Mondfinsternis<sup>1)</sup>.*

*Im Nisān.* Zweien Königen wird Leid zustoßen. *Im Iyār.* Es wird einen Aufruhr geben. *Im Hzirān.* Die Menschen und die Stiere werden an der Gelbsucht sterben. *Im Tammūz.* Große Bedrängnis wird den Menschen zustoßen. *Im Ābh.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Im Ēlāl.* Unter den Menschen werden Zeichen entstehen und die Weiber und das Kleinvieh werden an der Gelbsucht sterben. *Des Tešrī q̄dim.* Durch drei Monate [55<sup>a</sup>] wird es viel Regen geben und [das Kleinvieh] wird durch die Gelbsucht zerstört werden. *Des Tešrī hrāy.* Die Götterbilder werden zerstört werden. *Des Kānōn q̄dim.* Es wird Hagel

1) ܕܠܐܝܠܐ?



geben und die Spatzen werden sterben. *Des Kānōn ḥrāy.* Es wird viel Wasser geben. *Des Šbhāṭ.* Es wird wenig Regen geben. *Des Adhār.* Es wird viele Reiche geben. (*Des Šbhāṭ.* Und es wird viele Kaufleute geben und es wird Krieg sein.)

5 *Hierauf die Bedeutungen der Zeichen die man sieht.*

Wenn du am Himmel etwas wie Feuer siehst, wird ein König aus dem Westen vertrieben werden und es wird Furcht unter den Menschen sein. Und wenn am Himmel ein rotes Zeichen ist, so wird über die Bewohner des Westens Hunger und eine große Pest  
10 kommen und die Ertragnisse (der Felder) werden zugrunde gehen. Und wenn im Süden ein Zeichen gesehen wird, wird Aufruhr und Pest überall sein. Und wenn am Himmel (ein Zeichen) wie Stiere ist, wird in jenem Jahre eine große Krankheit sein. Und wenn die Gestalt eines Löwen gesehen wird, wird Pest unter den Menschen  
15 und dem Großvieh sein. *Ende.*

*Hierauf die Bedeutungen des Parheliums<sup>1)</sup>.*

*Im Nisān*, wenn es links gesehen wird, werden zwei Königreiche vergehen, es wird große Sättigung sein und es werden Krankheiten unter den Menschen sein. Wenn es rechts (gesehen  
20 wird) . . . . wird es wenige Skorpione geben. *Im Iyār*, wenn es links gesehen wird, so wird es in demselben einen großen Regen geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird in demselben ein großer Schneefall sein. [55<sup>b</sup>] *Im Ḥizirān*, wenn es links gesehen wird, so wird Friede und Eintracht auf der Welt sein. Und wenn  
25 es rechts (gesehen wird), so wird es eine große Krankheit geben. *Im Tammūs*, wenn es links gesehen wird, so werden die Früchte des Sommers schön sein. Und wenn es rechts gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. *Im Abh*, wenn es links gesehen wird, wird es eine Pest geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so  
30 wird es einen großen Regen geben. *Im Ḓlāl*, wenn es links gesehen wird, wird es Frieden und Eintracht geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird ein großer Hunger sein. *Im Teṣrī q'ḏim*, wenn es links gesehen wird, wird Friede unter den Menschen sein. Und wenn es rechts (gesehen wird), so wird es Hagel geben.  
35 *Im Teṣrī ḥrāy*, wenn es links gesehen wird, so bringt es die Heuschrecke und (diese) wird Verheerungen anrichten. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird es einen großen Schneefall geben. *Im Kānōn q'ḏim*, wenn es links gesehen wird, werden die Tiere des Feldes sterben. Und wenn es rechts (gesehen wird), so bedeutet  
40 es Krieg überall. *Im Kānōn ḥrāy*, wenn es links gesehen wird, wird es viel Getreide geben. Und wenn es rechts (gesehen wird), wird Friede auf der Welt sein. *Im Šbhāṭ*, wenn es links gesehen wird, wird Hunger sein. *Im Adhār*, wenn es links gesehen wird,

1) *ܡܠܚܡܬܐ ܕܡܢ ܫܡܝܐ.*

wird es Pest unter den Stieren geben und ein König wird sterben. und wenn es rechts (gesehen wird), wird das Jahr gut sein. *Ende.*

*Hierauf über das Wehen des Windes.*

Wenn er vom Norden und vom Süden weht, wird es Sättigung geben und Gutes, und (wenn) vom Osten, Frieden, und vom Westen, 5 Gutes.

*Hierauf über den Kometen.*

Im *Nisān*, wenn ein Komet gesehen wird, ein großer König wird sterben und ein großer Aufruhr wird in Babel sein und Feindschaft wird zwischen dem König von Medien und dem Könige der 10 Römer sein. Im *Īyār*, wenn er gesehen wird, wird großer Aufruhr im Lande der Römer sein. Im *Ḥazīrān*, Aufruhr im Lande der Römer. Im *Tammūz*, die Huzäer und die Mayšāniten werden in Aufruhr geraten und zusammen kämpfen und ein Königssohn wird getötet werden. Im *Ābh*, ein großer König wird sterben . . . wird 15 Böses tun im Lande und es werden viele Diebe erstehen und Verheerung anrichten. Im *Tešri q'dim*, im Lande wird viel Qual sein und große Zerstörung. Im *Tešri hrāy*, Pest und großer Hunger wird im Lande Persien sein. Im *Kānōn q'dim*, die Huzäer und Mayšāniten werden in großen Aufruhr geraten und Schlechtigkeit 20 und großer Mord wird auf nicht kurze (Zeit) sein und das Wasser wird wenig sein. Im *Kānōn hrāy*, es wird aufstehen ein König im eigenen Namen und kurze Zeit König sein, und Mord und Aufruhr werden im Lande sein. Im *Šbhāš*, ein großer [56<sup>b</sup>] König wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und 25 ein anderer König wird aus eigenen Stücken aufstehen an seiner Stelle und er wird das Land des Südens mit Feuer verwüsten und es wird eine große Verwüstung sein. Im *Ādhār*, der König der Griechen wird sterben und der König der Ṭayyāyē wird getötet werden und ein anderer König, der unbekannt war, wird plötzlich 30 mit großem Gepränge hervortreten und es wird viel Mord und Aufruhr auf nicht kurze Zeit sein und wenig Getreide sein und es wird viel Feindschaft auf der Erde sein.

*Hierauf die Bedeutungen der Sterne.*

Diese Abhandlung gibt Vorbedeutungen für die von Osten nach 35 Westen und umgekehrt und von Norden nach Süden und umgekehrt streichenden Sterne, für solche, welche vom Himmel fallen und für jene, die zerbersten.

*Hierauf Bedeutungen eines Sternes, welcher am Himmel vorbeischießt.* Reicht bis f. 57<sup>b</sup> Mitte. 40

*Eine andere Bedeutung, die am 1. Tammūz (zu beachten) ist.*  
„Des Sonnenmonats, in dem aufsteigt der Hund des Jägers 1)

1) Das ist der Sirius.

und daraus begreifst du die Bedeutungen des ganzen Jahres. Wenn du gegen Sonnenaufgang Nebel und eine schwarze Dunkelheit siehst, so wird es Regen geben in der ersten Hälfte des Tešrī q'dīm. Und wenn er in der Mitte des Tages ist, so zeigt das an, daß es viel Regen geben wird am Ende des Tešrī . . . . Und wenn zusammen mit dem Nebel Regen ist, so zeigt das an, daß in den Tešrīn anstatt Regen Kälte sein wird. Und wenn in demselben Tau in der Nacht ist, so zeigt das an, daß es viel Regen geben wird in den Tešrīn und so am zweiten und dritten Tage des Tešrī  
 10 hr̄y, und am vierten Tage des ersten Kānōn und am fünften und sechsten des letzten Kānōn und am achten und neunten Tage des Adhār und am zehnten und elften Nisān und am zwölften des Iyār. Und das ist wahr! Und wenn du die Wahrheit dessen wissen willst, so nimm am neunten Tage des Tammūz Blätter des Feigenbaumes oder Olivenbaumes oder von Rebem, schreibe darauf die Namen der Monate des Winters nach Sonnenuntergang, bring sie  
 15 hinauf auf das Dach des Hauses, stelle die Blätter unter ein Tuch bis zum Morgen des (nächsten) Tages und nimm sie dann! Wisse, daß jedes Blatt, das naß und grün ist, daß in jenem Monat (der  
 20 auf dem Blatte geschrieben steht) Regen und Tau sein wird, und wisse, daß in jenem Monat, dessen Blatt die Farbe verloren hat und in dem keine Nasse ist, gar kein Regen sein wird. Und das ist erprobt und wahr!

*Bedeutungen für den ersten Regen des Jahres.*

25 Siehe, vom vierten des Tešrī q'dīm bis zum zehnten desselben — das sind sieben Tage —, entspricht jeder Tag einem Monat vom Anfang des Tešrī q'dīm bis zum Nisān, und schau, an welchem Tage Regen ist. Wisse, daß in dem (entsprechenden) Monate Regen sein wird. Eine andere Art. Siehe, wenn am Feste  
 30 des Kreuzes Winde sind und Nebel, so wird das Jahr gut sein."

Was die letzten Abhandlungen betrifft, so ist mit ihnen der astrologische Teil in E. A. W. Budge, *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics* or "The Book of Medicines", London 1913, zu vergleichen.

35 Aus den von uns mitgeteilten Textproben und aus der Übersetzung kann man ersehen, daß alle diese Texte aus dem Arabischen übersetzt worden sind. Wahrscheinlich gehen sie aber auf griechische Vorlagen und höchstwahrscheinlich auf babylonische Quellen zurück.

## Die Akhlāq-ē hindī und ihre Quellen.

Von Johannes Hertel.

### IV. Die Akhlāq-ē hindī.

#### B. Der Erzählungsinhalt der Akhlāq-ē hindī.

Auf S. 65 f. seines „Pañcatantra“ hat Verf. nach de Sacy's Angaben ein Inhaltsverzeichnis der Akhlāq gegeben und daran einige Bemerkungen geknüpft. Da de Sacy nach seiner eigenen Angabe der Hindustānī-Sprache nicht mächtig war, so ist es nur natürlich, daß dieses Inhaltsverzeichnis Irrtümer enthält. Wir geben darum im folgenden das berichtigte Inhaltsverzeichnis und schicken ihm einige Bemerkungen voraus.

Notices et Extraits X, 241, Fußnote (2) bemerkt de Sacy, in der Hindustānī-Fassung seien die Erzählungen Mufarrreh und Hitōpadēša I, 6 und 7 umgestellt (vgl. Das Pañcatantra, S. 65). Diese Angabe beruht aber lediglich auf einem Fehler des Inhaltsverzeichnisses der Erstausgabe des Hindustānī-Textes<sup>1)</sup>. In Wirklichkeit stimmen alle drei Texte in der Anordnung überein. — Wie Verf., Das Pañc. S. 65, Anm. 4 vermutete, ist die Erzählung Hitōpadēša I, 4 „Maus und Mönch“ auch in der Hindustānī-Übersetzung vorhanden. Ebenso trifft seine Annahme Anm. 5 zu, daß die folgende Erzählung, Akhlāq I, 5 (da nach dem eben Bemerkten die Das Pañc. S. 65 mit I, 4—7 bezeichneten Erzählungen nun als 5—8 zu zählen sind) Hitōpadēša und Mufarrreh I, 5 entspricht. Der Titel lautet im Inhaltsverzeichnis: <sup>۱۰</sup> چندریشین بنیا اور کھلاوتی بنیم (Von dem Kaufmann Tschandaršain<sup>2)</sup> und der Kaufmannstochter Kailāwatī und dem Kaufherra Manūhar<sup>3)</sup> 4).

1) Dieser Fehler ist getreulich in die Bombayer Ausgabe von 1842 übernommen.

2) Im Texte selbst gibt die Erstausgabe keine Überschriften zu den einzelnen Erzählungen. Außerdem fehlt jede Zählung derselben auch im Inhaltsverzeichnis.

3) Im Inhaltsverzeichnis und in den unten folgenden Übersetzungen schreibe ich, da sie auch nicht orientalistisch geschulte Leser interessieren werden und die indologische und die semitistische Transkription zugleich nicht verwendbar sind, die Eigennamen in unserem gewöhnlichen Alphabet.

4) Manūhar, nicht Manūhar — wie das Inhaltsverzeichnis schreibt — hat richtig der Text.

(Kailāwatī ist Tschandarsain's Frau und nicht seine Tochter. *بقال* hat im Arabischen und Persischen die Bedeutung „Gemüsehändler“; in der Hindustānī ist das Wort Synonymon von *بنیا*.) Die Erzählung Mufarrrah und Akhlāq III, 8 gibt de Sacy weder in der Übersetzung, noch im Auszug. Er bemerkt nur: „Le Perroquet lui replique que le Barbier menteur a tiré de l'utilité de son mensonge, et lui demande quel avantage il espère tirer des siens. Là dessus, le Héron veut savoir l'aventure du Barbier menteur; et elle est racontée par le Perroquet. Cette aventure, dont le récit  
10 seroit assez long, ne se trouve point dans le *Hitoupadésa*. On y voit figurer un barbier et sa femme, qui étoit très-belle, mais de mœurs fort dépravées, et un autre personnage désigné par la qualité de *خوط*, mot dont j'ignore le sens [Korruptel für *ضابط*?]. Il seroit difficile de donner l'analyse de ce conte, dont le sujet est  
15 grossier; cela n'est d'ailleurs d'aucune utilité.“ Aus diesen Andeutungen hatte Verf. geschlossen<sup>1)</sup>, daß es sich um die Erzählung Kathāsaritsāgara XXXII, 146 ff. und ihre Variante Antarakathāsamgraha Nr. 22 handelt, wie die Übersetzung unten unter IV, B, 6 zeigt, mit Recht. Die Sōmadēva-Stelle findet sich in  
20 etwas verschleiender Übersetzung bei Tawney I, S. 288 f. (Statt „where teeth are not usually found“ hat der Text: „im After“). Die entsprechende Erzählung in Kṣēmēndras Bṛhatkathāmañjarī VII, 430 ff. entspricht inhaltlich der Fassung Sōmadēvas, die sich schon insofern als ursprünglicher erweist als die Fassung der Akhlāq-e  
25 hindī, als die List des Barbiers in ihr mit dessen Beruf eng zusammenhängt. Die Erzählung des Antarakathāsamgraha entspricht nur in ihrem zweiten Teile (entspr. KSS. XXXII, 161 ff.)<sup>2)</sup>. Hier sterben in Śāntipura einem Kaufmann Tilaka und seiner Frau Vijayā alle Kinder. Einst geben die beiden einem Gauner nichts  
30 zu essen. Da verkleidet sich dieser in einen Wahrsager. Vijayā fragt ihn nach der Todesursache. Er antwortet: „Dein Mann ist ein Rākṣasa und frißt sie. Beleckte nur seinen Körper; er schmeckt salzig!“ Zu Tilaka aber sagt er: „Deine Frau ist eine Śākinī (Hexe); sie frißt deine Kinder: du wirst sehen, sie beleckt auch deinen  
35 Leib.“ So entweicht er das Ehepaar. — Die Erzählung Akhlāq III, 6 entspricht Hitōp. III, 5<sup>3)</sup>, ist aber inhaltlich geändert. Zu der Episode Akhlāq III, 9, in der der Barde als wirkungsvolles Mittel gegen allerlei Ungeziefer sein Haus abbrennen will, vgl. Hēmacandra, Paṇiṣṭaparvan VIII, 340 ff. (Übers. S. 201 f. und S. 249). ZVfV.  
40 XVI, 286. Speziell zu Hēmacandras Erzählung vgl. Sōmadēva, Kathās. V, 109 ff. (Tawney I, S. 29 f.). Dort gewinnt Śakaṭāla den

1) Das Pañcatantra, S. 64.

2) Verfasser: Rājāśekhara, Mitte des 14. Jahrhunderts. Sanskrittext bei Pallé, Studi Italiani di Filol. Indo-iranica II (1898), S. 32.

3) Vgl. Das Pañcatantra, S. 66, Anm. 1.

Cānakya, der einen Darbha-Büschel mit der Wurzel ausgräbt, weil er ihn in den Fuß gestochen hat. Die Episode entspricht ihrer Verwendung nach der bei Hēmacandra, wenn sie auch sehr stark abweicht. *Akhlāq* III, 10<sup>1)</sup> ist eine Variante zu der weitverbreiteten Erzählung von den törichten Wünschen, verbunden mit Zügen 6 aus den Geschichten vom zweiköpfigen Weber (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 8, Pūrṇ. V, 6 usw.), und von den vielen Geschlechtsteilen, und hat mit Hitōpadēśa III, 8 nichts zu tun. Wir geben sie unter IV, B, 6 in getreuer Übersetzung. Man wird sehen, daß 'Alī die schmutzige Geschichte möglichst dezent zu erzählen versucht. Den 10 ganzen Märchenkreis, zu dem unsere Fassung gehört, hat Johannes Bolte in seinen „Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm“, Bd. II, S. 213 ff. mit gewohnter Gründlichkeit und Klarheit behandelt. Zu unserer Fassung vgl. S. 220 ff., insbesondere S. 223. Dazu *Historia septem sapientum* ed. 15 Hilka Nr. 17 (S. 25). Das Motiv von den vielen Geschlechtsteilen, welches in der *Akhlāq*-Geschichte insofern verdunkelt ist, als sie hier nicht am Körper der Mannes erscheinen, ist in Indien uralte. In einer Stelle des *Rgveda* (VI, 46, 3) führt Indra den Beinamen *sahasra-muṣka*, was bedeuten kann: *mille testiculis praeditus* und 20 *mille cunnis praeditus*. Gemeint ist offenbar das erstere im Sinne von „außerordentlich männlich“ (auch Agni führt diesen Beinamen VIII, 19, 82). *RV.* I, 23, 3 führen Indra und Vāyu, und *Atharvaveda* IV, 20, 4 führt Indra allein den Namen *sahasrākṣa* „tausend- 25 äugig“, und dieser Name wird in der späteren Literatur zu einem häufigen Namen Indras. Aus der Doppeldeutung des nicht mehr richtig verstandenen Beiworts *sahasra-muṣka* sind offenbar zwei merkwürdige Indra-Sagen entstanden, in deren erster, der von Indra und Dīrghajihvī, ich die älteste Form unserer *Akhlāq*-Geschichte vermuten möchte. Sie ist in verschiedenen Brāhmapa- 30 Fassungen überliefert<sup>2)</sup>, die im einzelnen ziemlich abweichen. Da offenbar das Epitheton Indras *sahasra-muṣka* die Sage veranlaßt hat, so halte ich diejenige Fassung für die ursprünglichste, in der Indra selbst die Hauptrolle spielt: Kauṣītaki-Br. XXIII, 4. Sie lautet in Oertel's Übersetzung (S. 238): „Asuri (quaedam) in om- 35 nibus artubus cunnos [*muṣkan*] sibi fecit et ad Indram profecta est. Quam cum Indra vincere vellet, penes [*śepāṃsi*] in omnibus artubus sibi fecit. Indra quidem *paruccheṇa* ('penes in artubus habens') est. Omnia enim vincere vult. Cum illa coitit' usw. In der ausführlicheren Fassung Jaiminiya-Br. I, 161 ff. übernimmt 40 Sumitra Kutsa auf Indras Bitte die Rolle, die dieser im Kauṣītaki-Br. spielt<sup>3)</sup>. In den anderen Brāhmapa-Fassungen fehlt der obszöne

1) Vgl. Das *Pañcatantra*, S. 68, Anm. 1.

2) Mitgeteilt und übersetzt von Hanns Oertel, *Aetas du 11<sup>e</sup> Congr. int. des Or.*, Par. 1897, vol. I (1899), S. 225 ff.

3) Übers. bei Oertel, S. 231 f.

Zug. Auf die Deutung von *sahasra-muṣka* als *mille cunnis prae-*  
*ditus* geht offenbar diejenige Fassung der Erzählung von Indras  
 Ehebruch mit Ahalyā zurück, die sich in Sōmadēva's Kathā-  
 saritaṅgara XVII, 187 ff. und entsprechend in Kṣēmendra's Bṛhat-  
 kathāmañjarī III, 155 ff. findet. Hier flucht der Asket Gautama,  
 der Ehemann Ahalyās, Indra: „Weil du nach dem [weiblichen]  
 Geschlechtsteil begehrtest, so soll es tausendfach auf deinem Leibe  
 erscheinen. Es soll zu tausend Augen werden, wenn du das Himmels-  
 weib Tilōttamā erblickst, welches Viśvakarman bilden wird.“ Eine  
 10 Anspielung auf diese Fassung der Sage enthält nach der offenbar  
 zutreffenden Erklärung des Sanskritkommentars Viṣṇu-Purāṇa  
 I, 9, 21. Dagegen wird man die Fassung derselben Sage im Rāmā-  
 yana I, 48, 15 ff., in der Gautama durch seinen Fluch Indra seiner  
 Hoden beraubt, kaum zu den Aszendenden der Akhlāq-Geschichte  
 15 rechnen dürfen<sup>1)</sup>. — Eine andere merkwürdige Form des Märchens  
 von den törichten Wünschen findet sich in Hēma vijaya's Kathā-  
 ratnākara Nr. 289 [287 des Archetypus]<sup>2)</sup>. Nach dieser gewährt Viṣṇu  
 einem armen Brahmanen, seiner äußerst häßlichen Frau und dem  
 Sohn der beiden, obwohl ihnen zusammen vom Schicksal nicht mehr  
 20 Besitz beschieden ist, als ein einziger Mantel, je einen Wunsch.  
 Die Brahmanin wünscht sich Schönheit, und ihr Wunsch geht in  
 Erfüllung. Von ihrer unvergleichlichen Anmut. verführt, raubt sie  
 ein Königssohn, dem sie ihre Gunst gewährt. Im Zorn darüber  
 verwandelt sie der Brahmane kraft des ihm zustehenden Wunsches  
 25 in ein Hausschwein; ihr Sohn aber erbarmt sich der Mutter und  
 gibt ihr durch seinen Wunsch ihre ursprüngliche Gestalt  
 zurück. „Und somit waren sie alle drei wieder in ihrer alten  
 Lage.“ Zu dieser Fassung vgl. Bolte, S. 228 (Jüdin Basusa).  
 — Zu Bolte, S. 219, Fußnote 1 sei bemerkt, daß sich die Ge-  
 30 schichte von Siddhi und Buddhi, die dort aus Hēmacandra  
 zitiert ist, auch in dem Jaina-Werke Antarakathāsaṃgraha  
 als Nr. 6 findet, ebenso bei Hēma vijaya, Kathār. Nr. 116.  
 Ähnlich Tendron, Fellmeiers Abende Nr. 20, S. 145. Steel,  
 Tales of the Punjab, S. 203 ff. Eine übertreibende Variante bei  
 35 Hēma vijaya Nr. 86. — Von klugen Wünschen erzählt Hēma-  
 vijaya, Kathār. 192, wo drei Brahmanenfrauen und ein alter  
 Brahmane im Himālaya Selbstmord begehen. Die erste wünscht  
 sich dabei im folgenden Dasein einen gelehrten, die zweite einen  
 reichen, die dritte einen schönen Gatten. Der Brahmane wünscht  
 40 sich, der Gatte dieser drei zu werden. Dazu vgl. die Erzählung  
 aus dem Mahābhāṣya 8, 2, 3 f., deren Sanskrittext auch Weber,  
 Ind. Stud. 13, 388, Anm. 1 gibt: „Zu einer alten Jungfer sagte Indra:

1) In der alindischen Literatur erweist sich die Etymologie oft, wie in  
 obiger Erzählung, als sagenbildend. Dies ist natürlich für die Frage nach der  
 Heimat einer bestimmten Erzählung wichtig.

2) Das Pañcatantra, S. 249.

„Wähle dir nach Belieben eine Gabe!“ Da wählte sie sich die folgende: „Laß meine Söhne ihren reichlich mit Milch und Butter bereiteten Reisbrei aus messingener Schüssel essen!“ Nun hatte sie dormalen noch gar keinen Mann, geschweige denn Söhne, Kühe und Getreide. Mit diesem einen Satze aber hatte sie sich das alles zusammen erbeten: einen Mann, Söhne, Kühe und Getreide.“

Die Erzählung Akhlāq IV, 6 hat, wie Verf. S. 66, Fußnote 3 richtig vermutete, mit der Geschichte von Sunda und Upasunda nichts zu tun; sie entspricht Hitöp. IV, 7, ist aber eine stark abweichende Variante (Übersetzung unten, IV, B, 6).

Wir lassen nun das Inhaltsverzeichnis folgen, in welchem wir de Sacy's Irrtümer stillschweigend verbessern. Was in Klammern steht, ist unser Zusatz. Die Akhlāq-hindī ist nach der Erstausgabe zitiert. Beigefügt sind die Parallelstellen aus dem Mufarrreh-<sup>3</sup>ul-qulūb nach de Sacy's Angaben und aus dem Hitōpadēśa, der einheitlichen Zählung wegen nach des Verf.s Übersetzung.

### Inhaltsverzeichnis.

	Akhlāq	Mufarrreh	Hitōpadēśa
Lob und Segen [mit Vorwort des Übersetzers] . . . . .	S. 2	S. 228	—
Bericht über das Buch, und Beginn der Erzählung. . . . .	S. 3	S. 229	Einleitung
Erster Abschnitt . . . . .	I	I	I
Die Erzählung von der Krähe Lagh-patanak und dem Vogelsteller .	Rahmen, S. 7	Rahmen	Rahmen
Von dem alten Tiger <sup>1)</sup> und dem Wanderer . . . . .	1, S. 8	1	1
Von der Krähe Subudh und der Gazelle und dem Schakal Tschhudrabudh .	2, S. 16	2	2
Von einem Geier und einer Katze [Maus und Mönch] . . . . .	3, S. 17	3	3
Von dem Kaufmann Tschandrasain und der Kaufmannstochter Kailāwat (und dem Kaufherrs Manōhar <sup>2)</sup> )	4, S. 27	4	4
Von einem Herrscher <sup>3)</sup> Parmān <sup>4)</sup> und dem Schakal Arthlōbhī . . . .	5, S. 28	5	5
	6, S. 38	6	6

1) Hier und für das Folgende gilt, daß شیر و باگہ sowohl „Löwe“ als „Tiger“ bedeuten. شیر و باگہ wechseln in denselben Erzählungen mit einander ab. Da die Übersetzung in Bihar entstanden ist, so werden beide Wörter überall in ihr „Tiger“ bedeuten.

2) So im Text; das Inhaltsverzeichnis *Manūhar*.

3) oder „Hauptling“, „Befehlshaber“, „Beamter“, „Richter“ (حاکم).

4) So Text; Inhaltsverzeichnis *Parmān*.



	Akhṣaq	Mufarrḥ	Hitṭopadśa
Von einem Mann namens Tankbīr und der Kaufmannstochter Nau-dschöbnā . . . . .	7, S. 36	7	7
Von dem Elefanten Dhawaltīlak und einem Schakal namens Ātmā . .	8, S. 37	8	8
Zweiter Abschnitt . .	II	II	II
Von dem Kaufmann Bhāgbhartā und den Stieren Sandschōg und Nandōk	Rahmen, S. 42	Rahmen	Rahmen
Von einem Zimmermann und einem Affen . . . . .	1, S. 44	1	1
Von dem Esel Schām Bhagat und dem Wäscher Kandschū . . . .	2, S. 46	2	2
Von Kirpākapwar und dem Tschau-par-Spieler Dhanpat . . . . .	3, S. 57	3	—
Von Gandharpkī und dem Barbier Nandū und Sādkapwār <sup>1)</sup> . . .	4, a-c, S. 65	4, a-c	5, a c
Von Sitā und Rām und seiner Schwester . . . . .	5, S. 73	5	—
Von einer Gärtnerin und ihren Freun-den und ihrem Manne . . . . .	6, S. 75	6	6
Von einer Krähe und einer Schlange	7, S. 76	7	7
Von einem Hasen und einem Tiger <sup>2)</sup>	8, S. 77	8	8
Von dem Lehrer und dem Schüler	9, S. 82	9	—
Dritter Abschnitt . .	III	III	III
Von der Geschichte der Gans <sup>3)</sup> und des Wiedehopfs <sup>4)</sup> . . . . .	Rahmen, S. 86	Rahmen	Rahmen
Von dem Affen und den Vögeln .	1, S. 89	1	1
Von dem Wäscher Pārs Nāth und seinem Esel und dem Hirsch .	2, S. 90	2	2 (Var.)
Von einem Barbier und seinem verhurten Weibe . . . . .	3, S. 96	3	—
Von einem Wanderer, einer Gans <sup>5)</sup> und einer Krähe . . . . .	4, S. 101	4	4 a
Von einem gemeinen Menschen und einem Süß <sup>6)</sup> und einer Hirtenfrau	5, S. 103	Lücke	—
Von dem Töpfer Narōttam <sup>6)</sup> und seinem sündhaften Weibe . . .	6, S. 104	,	5
Von König Madanpāl Sārang . .	7, S. 115	,	—

1) Die Inhaltsangabe vokalisiert richtiger ساندکوار. Der Text hat a; vgl. die vorhergehende Zeile, in der Text und Inhaltsangabe in کرباکتور a haben.

2) S. oben S. 133, Anm. 1.

3) oder „Ente“ (فنس).

4) oder „Kiebitz“ (فدخد).

5) S. oben Bd. 74, S. 99, Anm. 1.

6) So Text; Inhaltsverzeichnis Narōttam.

	Akhlāq	Mufarrriḥ	Hitōpadśā	
Von König Mandūk <sup>1)</sup> und dem Rādsch- pūt Bīrbal . . . . .	8, S. 125	Lücke	7	
Von dem Barden Karnā und den Brah- manen . . . . .	9, S. 132	"	—	
Von dem Tischler Narand und dem Mönch Gōrakhnāth . . . . .	10, S. 134	"	—	5
Vierter Abschnitt . . . . .	IV, S. 146	IV	IV	
Von den beiden Gänzen <sup>2)</sup> und der Schildkröte und dem Fischer . . . . .	1, S. 146	1	1	
Von einer Schildkröte und einer Kaufmannsfrau und einem Sklaven . . . . .	2, S. 147	2	3	10
Von einer Schlange und einem Reiher . . . . .	3, S. 148	3	4	
Von einem Mönch und dem Jungen einer Maus . . . . .	4, S. 150	Abgek. Rahmen	5	
Von einem alten Reiher und den Fischen . . . . .	5, S. 152	und Lücke	6	15
Von einem Kaufmann namens Schādī und dem Hufschmied Dalwālī . . . . .	6, S. 154	"	7	
Von einem Mann aus Multān und den Gaunern . . . . .	7, S. 155	"	8	20
Von einer Schlange und dem König der Frösche . . . . .	8, S. 157	"	10	
[Schlange und Brahmane] . . . . .	9, S. 157	"	11	
Von einem Brahmanen und einem Ichnemou . . . . .	10, S. 160	"	12	25

Aus dieser Übersicht ergibt sich, daß folgende neun Erzählungen des Hitōpadśā in der Akhlāq-ṣ hindī fehlen: II, 3 (Löwe, Maus und Katze), 4 (Dieb, Affen und Kupplerin), 9 (Strandläufer und Meer); III, 3 (Elefanten und Hasen), 4b (Wachtel, Hirt und Krähe), 6 (der blaue Schakal und die Tiere des Waldes), 8 (Krieger, Barbier und Bettler); IV, 2 (die drei Fische), 9 (Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel). III, 2 besteht allerdings aus einer Kontamination der ursprünglichen Erzählung mit der Erzählung vom Esel als Sänger (Pañcākhyāna, t. simpl. V, 5 = Fritze V, 7, Pūrṇabhadra V, 5). Für Hitōpadśā III, 4b tritt die Erzählung 35 Akhlāq III, 5 ein. Außer dieser kommen zum Hitōpadśā-Text Akhlāq II, 3, 5, 9; III, 3, 7, 9, 10 hinzu, so daß also einem Verlust von neun ein Gewinn von acht Erzählungen gegenübersteht.

Wir lassen nun noch eine kurze Besprechung der einzelnen Erzählungen folgen, indem wir sie mit den Fassungen des Hitōpadśā vergleichen. Dabei geben wir alle nicht im Sanskrittexte enthaltenen Erzählungen sowie einige andere besonders charakte-

1) منڊوک.

2) oder „Enten“ (قاز).

ristische Stellen der Akhlāq-š hindī in vollständiger Übersetzung. Die Übersetzungen und Inhaltsangaben de Sacy's aus dem Mufarreh fügen wir als Paralleltexte bei.

6

**I, 1. Wanderer und Tiger.** Schauplatz: Wald im Dekkhan.

Der Tiger sitzt, wie bereits erwähnt (s. IV, A, 6), mit nach der Ka'ba gewandtem Gesicht am See. Nach Strophe 5, die übersetzt ist („Honig“ statt „Amrita“) ist ein gereimtes Sprichwort eingefügt:

Wo Schatz, da  
Schlange; wo Blume, da Dorn.“ Von den Strophen sind nur —

natürlich ungenau — übersetzt: 6, 10, 12, 16, 14<sup>1)</sup>. Vor 16 findet sich die Übersetzung einer nicht in unserem Hitōpadeśa-Text enthaltenen Strophe: „Wenn jemand die Wurzel eines bitteren Kürbisses anstatt mit Wasser mit Zuckerwasser begießt, so ist trotzdem dessen Frucht bitter.“ Unmittelbar dahinter steht folgende Strophe in

15 Braj-Bhākhā: جو جا کو پیربو سبناؤ جینا جیو سور  
نیم نہ میتھو ہوے سیمچ گڑ گھیو سور

„Die Natur, welche jemand zuteil geworden ist, verschwindet nicht mit seinem Leben; der Nimba wird nicht süß, auch wenn man ihn mit Syrup und Schmelzbutter begießt.“ — Inhaltlich entspricht die

20 Erzählung der Sanskritfassung.

In der Braj-Hs. O und nur wenig abweichend bei Lāl findet sich an entsprechender Stelle das oben angeführte, im Sanskrittext fehlende Sprichwort in dieser Form: जहाँ माया तहाँ साप जहाँ फूल तहाँ कांटा है (Lāl: जहाँ माया तहाँ साप जर जहाँ पुष्प तहाँ कंटक).

**I, 2. Reh, Schakal und Rabe.** Schauplatz: im Osten am Ufer  
25 der Gangā (Sanskrittext: „in Mittelland“, d. i. in Magadha, heute Süd-Bihār) in einem Wald in der Nähe der Stadt Tschampāwatī (Sanskrittext: in einem Wald namens Tschampakawatī). Der Schakal

denkt beim Anblick des Rehs (oder der Gazelle): پہلے اس ہرن سے  
رویا بازی کیا چاہیے

30 heit begegnen.“ Da im indischen Tiermärchen nicht der Fuchs, sondern der Schakal der Schlaue ist, so handelt es sich hier um einen durch Vermittlung der Perser nach Indien gebrachten europäischen Begriff, eine Rückwanderung des Schakals nach seiner Umgestaltung in den Fuchs. Das Wort ist persisch, die Redensart in  
35 der Hindustānī gebräuchlich. — Die Erzählung entspricht inhaltlich der des Hitōpadeśa. Übersetzte Strophen: 44. 54. 56. 60.

Eingefügte Sprichwörter: ہم ایک ہی گھر کے غلام ہیں:

„Wir sind Sklaven eines Hauses“ (= „Wir sind alle Brüder“);

1) In dieser Reihenfolge.

Der Derwisch tanzt —  
 beim Anblick des Tafeltuchs: جو کوئی کسی کے واسطے کوا کبوتا: „Wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein.“ Unmittelbar dahinter die Strophe:

جیس نے اڈروا کے نیٹے کبوتا کوا  
 عی یقین اُس میں وعی جا کے کوا

„Wer für andere eine Grube gegraben hat, — das ist sicher —  
 der ist selbst hinein gefallen.“ Dieses Sprichwort findet sich übrigens  
 auch in einem Sanskrittext. dem Jaimini-Bhārata<sup>1)</sup>, in folgender  
 metrischer Form: परार्थं यो खटं कर्ता तस्मिन् पतति ध्रुवम्: 10

„Wer für andere eine Grube herstellen wird, der fällt sicher selbst  
 in dieselbe.“ — Die Braj-Hs. O gibt wie Akhlāq als Namen des  
 Waldes Tschampāwātī.

I, 3. Geier, Kater und Vögel. Akhlāq hat „Katze“ statt  
 „Kater“. Statt der Sanskritform Bhāgīrathī (= Gaṅgā) hat 15  
 Akhlāq Bhāgrathī, statt Grdbrakūṭa („Geierhorn“) Girdkōṭh.  
 — Von den Strophen sind übersetzt: 46. 47. 48. 51. 52.  
 Reden erweitert. Nachdem erzählt worden ist, daß die Katze vom  
 Geier die Erlaubnis erhalten hat, zu bleiben, heißt es: „Als die  
 Betrügerin etwa zwei Tage dort geweilt hatte, schlich sie ganz 20  
 leise heran und packte zwei oder drei junge Vögel. Der Geier  
 hörte das Geschrei der Jungen und fragte: „Weshalb hast du die  
 Kleinen genommen?“ Sie antwortete: „Auch ich habe zwei bis  
 drei Kinder. Es ist lange her, daß ich sie nicht gesehen habe.  
 Aber mein Herz hängt noch an ihnen; und da ich immer an sie 25  
 denken muß, so muß ich weinen. Darum habe ich mir diese geholt,  
 weil mein Herz, wenn ich diese anstelle jener sehe, ihnen nach-  
 geht(?).“ Darauf läßt der Geier sie gewähren. Im übrigen ver-  
 läuft die Geschichte wie im Sanskrittext. — Die Erweiterung am  
 Ende der Erzählung hat auch die Braj-Hs. O und nur wenig 30  
 abweichend Lāl. Erstere liest: जब सने पाय दोय चार पंखिन  
 के बाब पकरि लीए : तब बाबक पुकारे नीध बह्यो गहो  
 हीर्षकर्ष ए बाबक कहि जायो उन कही खांसी मेरे बाबक  
 मो सु बिकुरे है : उन के हित रन सु दिनकटणी करत ऊँ : „Da  
 ergriff er [der Kater] die Gelegenheit und packte zwei bis vier 35  
 Junge der Vögel. Da schrien die Jungen. Der Geier sagte: „Ei  
 Dürghkarn! Weshalb hast du dir diese Jungen geholt?“ Er er-  
 widerte: „Herr, meine Kinder sind von mir getrennt. Deswegen  
 vertreibe ich mir mit diesen die Zeit.“ —

1) Mitgeteilt von Weber, Monatsber. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss. 1869, S. 24.

I, 4. Maus und Mönch. Schauplatz: Tschampūpūr am Fuß des Berges Tschandar. (Letzterer fehlt im Hit.). Dort wohnten viele Mönche (جوگی). Im Hause des einen von ihnen, welcher Tschūrākaran heißt, wohnte die Maus. Tsch. bewahrt die Speisereste in einer Wandnische auf. Als sein Freund Bīnākaran ihn besucht, ist er so eifrig damit beschäftigt, mit einem Stock auf das Mauseloch zu klopfen, daß er sich nicht einmal nach seinem Gast umwendet. Da sagte jener: „Ich bin gekommen, Euch zu besuchen und Euch meine Freundschaft zu bezeigen, und Ihr bleibt sitzen, mit einem Knüttel in der Hand, um mich zu schrecken!“ Als Tschūrākaran's Frau sah, was vorging, sagte sie: „Heute kommt Bīnākaran endlich einmal nach so langer Zeit zu uns auf Besuch; so begrüße ihn doch! Frag' ihn, wie's ihm geht und erzähl' ihm, wie Dir's gegangen ist!“ Tschūrākaran sagte: „Was ich hier tue, das soll keine Unhöflichkeit sein. In diesem Loch steckt eine Maus. Wenn ich Nahrungsmittel in der Wandnische aufbewahre, so springt sie hinauf und macht sich darüber. Was sie zu fressen vermag, das frißt sie, und was übrig bleibt, das verdirbt sie.“ Bīnākaran sprach: „Laßt mich doch einmal die Stelle sehen!“ Der andere sagte: „Seht hin! Dort ist sie!“ Als Bīnākaran die Nische gewahrte, sagte er: „Die ist doch so hoch, daß nicht einmal eine Katze hinaufzuspringen vermöchte; wie kommt denn da eine Maus zu der Kraft und Stärke, um hinaufzuspringen? Das geht nicht mit rechten Dingen zu! Gewiß liegt unter ihr, da, wo die Maus steckt, irgend ein Schatz vergraben. Denn solche Macht ist ohne einen Schatz nicht denkbar. Es hatte auch einen besonderen Grund, als die junge Frau jenes alten Kaufmanns ihrem Mann in einem weg eine Reihe Küsse raubte!“ — Auf Tschūrākaran's Frage erzählt Bīnākaran die fünfte Geschichte. Darauf stellen die beiden Mönche durch Linien, welche sie mit Kreide „nach Art der Astrologen“ auf dem Boden ziehen, das Vorhandensein des Schatzes fest. Dann verläuft die Geschichte ganz so, wie im Hitōpadśśa; nur wird nicht erzählt, daß die Maus noch einen Versuch macht, wieder zu dem „von ihren Vorfahren und ihr selbst“ angesammelten Schatz zu kommen und dabei geschlagen wird. Lediglich durch den Verlust selbst, der sie ihrer Kräfte beraubt, und durch den Spott der Mönche fühlt sie sich gekränkt. — An Stelle der Strophe 93 stehen die Worte: „Wer Reichtum hat, der hat auch viel Kraft (Macht)“, und unmittelbar dahinter folgende Verse:

40

خشبی ہی مرد دولت مند خوب  
مفلسوں کا دل شکستہ ہی سدا  
آمی کی قدر و قیمت زر سے ہی  
مرد جو بے مال ہو کس کام کا

„Ein Mann aus Nachschab, der reich ist, ist vollkommen<sup>1)</sup>: das Herz der Armen ist immer gebrochen. Des Menschen Schätzung und Wert hängt ab vom Golde. Wenn ein Mann kein Vermögen besitzt, wozu soll er nützen?“ (oder: „welche Bedeutung hat ein Mann ohne Vermögen?“)

Es ist möglich, daß diese Verse eine Übersetzung von Hitōp. 98 sein sollen. Sonst ist nur noch die Überschriftstrophe der eingeschobenen 5. Erzählung (82) übersetzt: die ganze Strophenreihe 94 bis zum Schluß der Erzählung ist weggelassen.

### I, 5. Frau, Buhle und Gatte.

#### Übersetzung.

In einem Lande Hindustāns liegt eine Stadt, und in dieser Stadt wohnte ein Kaufmann Tschandarsain<sup>2)</sup>. Der war schwer reich, aber auch schon an die hundert Jahre alt. In derselben Stadt wohnte ein ganz junges Mädchen, dessen Vater gleichfalls Kaufmann<sup>3)</sup> war und welches Kailāwatī hieß<sup>4)</sup>. Kailāwatī war so schön, daß, wenn man sie ansah, Mond und Sonne ihren Schein verloren. Die Schwärze ihres Haares beschämte die schwarze Biene. Ihre Angensterne, welche in den Farben der Narzisse spielten, verführten alle Welt. Die bezaubernden Bogen ihrer Augenbrauen raubten den Männern ihren Verstand, und das Leuchten ihrer Zähne hätte dem Juwelenschmuck eines Kaisers zur Zier gereicht.

Im Rausche seines Reichtums vermählte sich jener Kaufmann mit ihr, er so bejahrt, und sie noch so ein junges Blut! Da konnte die Gemeinschaft mit dem alten Herrn ihr keine Freude bereiten. Eines Tages gewahrte sie einen schönen Jüngling, einen Kaufmannssohn, der Manōhar hieß<sup>4)</sup>. Beim ersten Anblick war sie in ihn verliebt und sagte zu ihm: „Höre, Manōhar! Ich versinke in der Jugend Meeresflut. Könntest du mir nicht die Hand reichen und mich in's Schiff deiner Liebe ziehen?“ Und da auch er in sie verschossen war, so gab er ihr zur Antwort: „Jawohl! Auch ich trage danach Verlangen, wenn's möglich ist, dein Freund zu werden; denn schon lange liegt mein Herz gefangen im Netze deiner Liebe.“

Als Manōhar's und Kailāwatī's Liebe gesiegt hatte, begaben sich die beiden in ein einsames Gemach und stillten ihres Verlangens Durst mit dem Trunke der Freude. So lebten sie in Lieb' und Lust dahin, eine lange Zeit. Eines Tages aber kam Tschandarsain

1) Nachschab ist eine Stadt in Turkestan. Der Sinn der Zeile ist mir nicht ganz klar. Liegt eine Anspielung auf den berühmten Schwindler Muḡanna' aus Nachschab vor, so daß die Bedeutung wäre: „ein Schwindler“?

2) Sanskrit *Tschandrasēna*; unser Sanskrittext hat *Tschandanadāsa*, der Braj-Text O die Kursform *Tschandan*. — Der Sanskrittext nennt das Land Gaṇḍa und die Stadt Kassambī (काशम्बी) (Braj O: Gōḍ und Kōṣkī).

3) Im Hitōpadēśa *Lālāwatī*.

4) Sanskrit *Manūhara* „herraubend“. Im Hitōpadēśa hat er keinen Namen.

zu ungewohnter Stunde nach Hause; und im Hause befand sich gerade zu dieser Zeit Manōhar. Kailāwatī sah, daß ihrem Geheimnis jetzt die Enthüllung drohte. Sie sprang sogleich vom Lager herab, lief hinaus bis in die Vorhalle, faßte ihren Mann am Haare seines Hauptes und raubte seinem Munde hinter einander vier oder fünf Küsse; dann nahm sie ihn an der Hand und führte ihn in einen einsamen Winkel. Manōhar benutzte die Gelegenheit, um ungesehen von ihrem Mann das Haus zu verlassen. Als sie aber gewahrte, daß er draußen war, versetzte sie ihrem Mann ein paar Fußstritte und sagte zu ihm: „Alter Ekel! Nach so langer Zeit hat mich heute das Verlangen so mächtig erregt, und trotzdem hat sich bei dir keine Spur von Begehren nach mir bemerkbar gemacht!“ Und in geheucheltem Zorn sprang sie ins Bett, zog die Decke über sich von Kopf zu Fuß und blieb liegen. —

Von den 10 Strophen (83—92), in welchen im Hitōpadēśa Betrachtungen über das „ewig Weibliche“ angestellt werden, ist hier zum Vorteil der Erzählung nicht eine einzige übersetzt. Der Schluß der Hitōpadēśa-Geschichte, der offenbar die Moral retten soll — denn aus dem ganzen Inhalt ergibt sich, daß der Hitōpadēśa auf Seite des Ehemanns, die *Akhlāq* auf Seite der Frau steht — ist weggeblieben<sup>1)</sup>.

I, 6. Jäger, Gazelle, Eber und Schakal. In der *Akhlāq* ist der Jäger ein Herrscher (oder „Hauptling“, oder „Beamter“, oder „Richter“: حاکم), der auf die Jagd reitet und Parmān heißt (Hitōp. Ssk. Bhairava „Grausig“, Braj. O Wirōdh). Name der Stadt: Kalyānpūr (Hit.: Kalyānakāṭaka). Name des Schakals: Arthlōbhī (Skr. Arthalōbhī „Besitzgierig“; im Sanskrittext des Hitōpadēśa: Dīrgharāva „Weitschrei“). In der *Akhl.* beschleicht der Jäger

1) Mit Unrecht habe ich in meiner Übersetzung, S. 187, Anm. zu Peterson, S. 28, Z. 2 = Übersetzung, S. 41, Z. 10 v. u., die Lesart der besten Hss. beanstandet. Der Text, wie ihn Peterson nach N A und der Petersburger Hs. gibt, ist richtig, wenn auch etwas unklar. Dieser Unklarheit sollen die Lesarten der Hs. B धर्माधिकारण विद्याप (eine Schlimmbesserung) und der Pariser Hs. गुप्तेन (wohl in den Text geratene Glosse) beseitigen. Den Zusatz गुप्तेन दण्डेन haben Schlegel's und seiner Vorgänger Ausgaben. तण्डय hat oft den Sinn: „Mit einer Geldstrafe belegen“. Danach wäre zu übersetzen: „Da nun die Kupplerin durchschaute, daß die Ursache davon ein Buhe war, so belegte sie Lilāwatī mit einer Geldstrafe“, d. h. wie schon Wilkins (der nach dem Zusatz गुप्तेन दण्डेन, freilich unrichtig, was corrected by a hidden rod übersetzt) die Stelle deutet: sie erpreßte Schweißgeld. Wenn man कुटुम्बी im Sinne von „Bordellwirtin“ nimmt, den es oft hat, und तण्डिता als Kausativum, so ist auch Peterson's Auffassung berechtigt, daß das Weib gegen Lilāwatī einen Prozeß wegen Eingriffe in ihr Geschäft anhängig machte. Dann wäre zu übersetzen: „Da nun . . . war, so führte sie Lilāwatī's Bestrafung herbei“. Diese Auffassung verdient vielleicht sogar den Vorzug.

den Eber, und der Schakal will sich die Leichen aufheben, um sich daraus Schnitzel in der Sonne zu braten. Sonst wie Hitöp. — Strophen nicht übersetzt.

In der Braj-Hs. O heißt der Schakal Arthblōbhī, wie in der Akhlāq<sup>1)</sup>.

I, 7. Rādschpūt, Kaufmannsfrau und Kaufmann. Stadt (Hitōpadēsa: Land) Kannaudsch (فتوح, = Hit.: Kānyakubdscha); König: Bīrsain (= Hitöp.: Wīrasēna); in der Akhlāq neugegründete Stadt: Bīrpūr (= Hitöp.: Wīrapura); Rādschpūt Tankbīr (Hitöp.: Tungabala); Frau: Naudschōbnā (= Skr. Nava-yauvanā „die eben 10 zur Jungfrau Erblühte“; Hitöp.: Lāwanyawati). — Da diese Erzählung die schmuckreichste des ganzen Buches ist und den Abstand besonders klar erkennen läßt, der zwischen der kurzen und trockenen Erzählungsweise des Hitōpadēsa und der verfeinerten Erzählungskunst der Akhlāq besteht, so geben wir sie in vollständiger 16

### Übersetzung.

In der Stadt Kannaudsch regierte einst ein König namens Bīrsain. Dieser gründete eine Stadt und nannte sie nach seinem Namen Bīrpūr. Die Statthalterschaft derselben aber verlieh er einem seiner Diener, welcher Tankbīr hieß. 20

Einen Monat später ritt dieser Tankbīr aus, um seine Stadt zu besichtigen. Auf des Hauses flachem Dach aber stand Naudschōbnā, die Tochter eines Handelsherrn. Die sah er, und alsbald bissen ihn die Schlangen ihrer Locken; er fiel vom Roß auf die Erde und verlor die Besinnung. 25

Die Leute legten ihn in eine Sänfte und brachten ihn nach seinem Palast. Seine Amme fragte ihn: „Ei, mein Sohn! Was ist denn dir zugestoßen?“ Er antwortete: „Mein Blick fiel auf ein liebliches Mädchen — ich weiß nicht, ob es eine Fee<sup>2)</sup> war oder ein Menschenkind; und ein Dorn ihres Rosenbuschs hat mir 30 ins Auge gestochen. Daher die Schmerzen, die mir meine Ruhe rauben.“ Da merkte die Amme, daß dieser Jüngling vom Pfeil der Anmut Naudschōbnā's verwundet war, und sann darüber nach, wie sie die beiden wohl zueinander bringen könnte. Unter irgend einem Vorwand begab sie sich in Naudschōbnā's Wohnung 35 und bemerkte zu ihrer Überraschung, daß auch sie vom Dolche seiner Schönheit getroffen war. Auch sie wankte und schwankte so, daß sie kaum auf und ab zu gehen vermochte. Da flüsterte sie ihr ganz leise ins Ohr: „O Naudschōbnā! Um deinetwillen weint mein Tankbīr, und hat schier den Verstand verloren. Könntest 40

1) Bei Lalū Lāl (erste Ausgabe S. 49) heißt der Schakal wie im Sanskritexte des Hitōpadēsa दीरघराव *Dirgharāv*.

2) Part.



du ihm mit einem Kusse helfen und ihm seine Besinnung wieder geben, so wollte ich dir ein Goldstück schenken.“ Naudschöbnā erwiderte: „Närrische Amme! Wenn du solche Ware kaufen willst, so mußt du in einen andern Laden gehn.“ Die Amme aber entschuldigte sich und sprach: „Meine Blume ist unter deiner Liebe Sonnenglut verwelkt. Fiele auch deiner Schönheit Schatten auf sie, so würde sie wieder frisch und saftig werden.“ Naudschöbnā entgegnete: „Aber, Amme, dieses meines Gartens Hüter ist mein Gemahl.“ Als die Amme diese Worte aus ihrem Munde vernahm, schwieg sie und kehrte nach Hause zurück. Bei ihrem Anblick fragte Tankbīr: „Nun, Amme! Hast du den Löffel in den Pudding gestoßen? Ich meine, wo ist deiner Mühe Lohn?“ Die Amme sagte: „Es ist alles in Butter!<sup>1)</sup> Ihr müßt Euch nur noch einige Tage gedulden. Sie fürchtet sich vor ihrem Mann. Dagegen will ich erst ein Heilmittel bereiten, damit ihr Gebieter sie Euch aus eigenem Antrieb zuführt. Höre, mein Söhnchen! Mit List und Klugheit führt man ein Unternehmen aus; niemals aber gerät es durch Gewalt. Hast du denn die Geschichte von den Schakalen nicht gehört, die es durch die Macht ihrer List zuwege brachten einen Elefanten zu verzehren, obwohl er ganz lebendig war?“ [Darauf erzählt sie ihm die 8. Erzählung, und es heißt weiter:] Und wieder sagte die Amme: „Du hast gesehen, Tankbīr, wie der Schakal durch die Macht seiner Klugheit dem Elefanten den Garaus gemacht hat. Und da sollte ich die Kleinigkeit nicht zuwege bringen, daß ich durch meines Geistes Schärfe dein Geschäft zu glücklichem Ende führe? Wo wäre denn die Aufgabe, die sich nicht durch Klugheit lösen ließe!“ Tankbīr erwiderte: „Der Königsfalke meines Herzens, liebe Amme, folgt der Spur des Vogels, der Anmut Naudschöbnā's. Daber kommt's, daß keine Farbe in meinem Gesicht ist und keine Ruhe in meinem Herzen.“ Da flüsterte die Amme Tankbīr ein paar Worte ins Ohr, ehe sie nach Hause ging, Worte, die dem Sucher den Weg zu dem von ihm Gesuchten zeigten.

Darauf ließ Tankbīr Naudschöbnā's Mann rufen und nahm ihn in seine Dienste. Er verlieh ihm ein höchst ehrenvolles Amt<sup>2)</sup> und vertraute ihm stets die allerbesten Geschäfte an<sup>3)</sup>.

Eines Tages sagte Tankbīr zu ihm: „Heute nacht, lieber Freund, habe ich ein Traumbild gesehen. Eine Frau, welche auf einem Tiger<sup>4)</sup> ritt, sagte zu mir: „Wenn du einen Monat lang täglich ein Weib in dein Haus lädst, es in Brokat kleidest und deinen Gürtel um deinen Hals legst<sup>5)</sup>, ihr zu Füßen fällst und sie dann entlässest, so werden sich deine Lebenszeit und dein Glück [= Reich-

1) Wörtlich: „Ich bin gekommen, mein Geschäft gekocht (oder: reif gemacht) habend“.

2) Wörtlich: „machte ihn zu einem, dessen Haupt sehr erhoben ist“.

3) Offenbar einträgliche Lieferungen für die Stadt.

4) Dieser ist Durgā's Reittier.

5) Zum Zeichen seiner unterwürfigen Verehrung.

tum und Macht] von Tag zu Tag vergrößern, und das Weib, welches in golddurchwirkten Gewändern von dir geht, wird — zweifle nicht daran — einen Sohn gebären, und seinem Gemahl ist langes Leben beschieden. Kannst du dies selbst nicht ausführen, so wird Naudschöbnā's Mann, der bei dir weilt, sterben müssen, und nach ihm wirst auch du dem Tode nicht enttrinnen.“ Wohlan! Gib du mir jetzt einen Rat, was ich tun soll!“ Der Kaufmann sagte: „Ihr braucht nur zu befehlen; ich will Eurer Weisung getreulich nachkommen.“ Da sagte Tankbīr: „Das Weib zu bringen, sei deine Sache, und es in Goldbrokat zu kleiden sei meine Pflicht.“ 10

Als es Nacht ward, führte ihm der Kaufmann eine Dirne zu. Tankbīr nahm sie mit sich in sein Privatgemach. Der Kaufmann aber beobachtete ihn heimlich, um zu sehen, ob er das Weib berühren würde oder nicht. Da sah er, wie Tankbīr sie ein Gewand<sup>1)</sup> von Goldbrokat antun ließ, wie er sich den Gürtel um den Hals 15 legte, ihr zu Füßen fiel und sie verabschiedete. Als er dies alles mit angesehen hatte, sagte er in seinem Herzen: „Tankbīr ist ein großer Narr, daß er ihr ein so wertvolles Kostüm aus Goldbrokat für nichts geschenkt hat“; und als er mit der Dirne zusammen hinausging, sagte er zu ihr: „Die Hälfte deines Anzugs gibst Du mir!“ Sie sprach: „Die Kleider hat Tankbīr mir geschenkt; wie käme ich dazu, sie Dir zu geben?“ Schließlich gerieten die beiden so sehr in Streit, daß die Kleider des Weibes nur noch aus Fetzen bestanden, während dieses dem Kaufmann die Hälfte seines Bartes ausgerauft hatte. Tankbīr aber schüttelte sich vor Lachen, als er 25 davon erfuhr, und dachte: „Heut oder morgen bin ich am ersehnten Ziel.“

Der Kaufmann erzählte seiner Frau ausführlich, was er in der Nacht erlebt hatte. Sie gab ihm zur Antwort: „Du wirst ihm eine Fran aus niederem Stande gebracht haben, die nicht wußte, 30 was sich schickt. Hättest Du eine feine zu ihm geführt, so hättest Du Dir den Schimpf erspart.“ — In der nächsten Nacht brachte er also seinem Herrn eine vornehme Dame der Halbwelt. Tankbīr behandelte sie in derselben höflichen Weise, in der er die erste behandelt hatte. 35

Als das der Kaufmann sah, zog heftiger Gram in seinem Herzen ein. Am dritten Tage sagte er zu seiner Frau: „Höre, Naudschöbnā! Hier werden große Schätze nutzlos vergeudet. Wenn Du eines Nachts mit mir gehen wolltest, so käme all der Reichtum in deine Hände.“ Sie entgegnete: „Als ob ich einen Mann besuchen könnte, 40 der meinen Harem nicht betreten darf!“ Der Kaufmann setzte in seine Frau das vollste Vertrauen und sagte darum zu ihr: „Tankbīr schenkt den Frauen schon die Kleider aus Goldbrokat, wenn sie noch gar nicht richtig bei ihm sind. Dann fällt er ihnen zu Füßen und entläßt sie.“ Da sagte Naudschöbnā: „Wollte ein Weib seinem 45

1) Dies besteht aus zwei Tüchern, was für das Folgende zu beachten ist.

Ebeherrn den schuldigen Gehorsam versagen, so würde man es am Auferstehungstage der Pein überantworten. Mein einziger Wunsch ist, deine Zufriedenheit zu erlangen. Befehl mir, was Du willst; ich füge mich von ganzem Herzen<sup>1)</sup>." Da war der Kaufmann gewaltig froh und sprach: „Gottes Gnade komme über Deine Eltern!“

Als die Pilgerin Sonne die Himmelsebene durchschritten und des Westens Zelle betreten hatte — es mochte etwa die erste Nachtwache<sup>2)</sup> vergangen sein —, da führte der an Geist nicht eben reiche Kaufmann seine Gemahlin, wie die Frauen in den vorigen Nächten, weil ihn die Habsucht plagte, Tankbir zu. Kaum hatte dieser sie gesehen, so erstrahlte er vor lauter Wonne<sup>3)</sup>, geleitete sie in sein Privatgemach und sagte zu ihr: „Meine süße Naudschöbnā<sup>4)</sup>! Das Ketzerheer deiner Liebe hatte meines Herzens Reich gar arg entvölkert; durch deine Ankunft ist plötzlich wieder reiches Leben in ihm erblüht<sup>5)</sup>.“ — Der Kaufmann aber, welcher wieder auf der Lauer stand, hatte diese Worte kaum vernommen, so kehrte er nach Hause zurück und schlug und schlug beschämt sein Haupt.“ —

Von den im Hitōpadēśa eingeflochtenen Strophen (156—159) ist nur 159 (die Überschriftstrophe der 8. Erzählung) übersetzt. — Die Braj-Fassung, die wir nach O im Anhang mit Übersetzung geben, hat drei Züge mit der Akhlāq gemein. Auch in ihr geschieht die Verehrung der Frauen auf Durgās Befehl. Unter den Ehrenbezeugungen wird der Fußfall erwähnt, und endlich hat auch die Braj-Fassung zwar nicht die Streitszene, wohl aber die Bitte des Kaufmanns um die Hälfte des Geschenks. Bei Lāl, der eine etwas abweichende Hs. benutzt hat, fehlen die beiden erstgenannten Züge; dagegen ist bei ihm der dritte in einer der Akhlāq näher kommenden Form vorhanden (S. 40, 13): „Als sie nun auf die Straße kamen, sagte Tschārudamt aus Habgier zu der Frau: „Gib mir von diesem Gut einen Anteil!“ Sie sagte: „Der Königssohn hat es mir gegeben. Wie werde ich dir einen Anteil geben?“ Schließlich gab sie ihm kein Gut.“

I, 8. Elefant und Schakal. Ort: Daṇḍakāraṇ (= „Daṇḍaka-Wald“): Hitōp.: Brahmāraṇya (= „Brahma-Wald“). Name des Elefanten: Dhawaltīlak<sup>6)</sup> („einen weißen Stirnflcken habend“, „eine Blasse habend“; Skr. Dhawalatīlaka; Hitōp. Karpūratīlaka = „eine Kampferblasse habend“, dem Sinne nach dasselbe). Name des Schakals: Ātmā (fehlt Hit.). Der Schakal lügt dem Elefanten

1) Wörtlich: „mit Kopf und Auge“. 2) 6—9 Uhr nachmittags.

3) Wörtlich: „so wurde er ganz Garten“, er blühte förmlich auf.

4) Die Erstausgabe (S. 41) liest نَوْجُونَا. Die oben Bd. 74, S. ■ unter 7 und 8 genannten Ausgaben haben beide die Verderbnis نَوْجُونَا. (Andere Ausgaben habe ich nicht zur Hand.)

5) Wörtlich: „ist es sogleich wieder volkreich geworden“.

6) Die Erstausgabe vokalisiert hier nicht, so daß man nach ihr lesen müßte Dhātīlak.

vor, er sei „von den Königen aller Tiere und aller Schakale“ gesandt. „Die beiden Könige mit allen Tieren warten auf Euch.“ Als der Schakal leichtfüßig den Sumpf überschritten hat, ruft er dem Elefanten zu: „Kommt, und geht nur gerade Eurer Nase nach!“

(ناک کی سیدہ چلے آؤ). Es ist nur ganz wenig Wasser da.“ Der 5  
Elefant war schwer. Kaum hatte er seine Füße aufgesetzt, so blieb er im Schlamm stecken und rief: „Was soll ich tun, mein Freund?“ Der Schakal sagte: „Fasse mich am Schwanz! Dann will ich dich aus dem Flusse herausziehen.“ Der Elefant erwiderte: „Dummkopf! Wie kann ich durch deine Kraft herauskommen?“ 10  
Da sagte der Schakal: „Wenn Ihr befehlt, so rufe ich meine Sippe herbei, damit sie Euch aus diesem Sumpfe herausziehe.“ Als der Elefant so hilflos war, weil er im Moraste festsass, schlug er mit Händen und Füßen<sup>1)</sup> um sich, wie jemand, der im Flusse dahintreibt und im Dahintreiben ein Grashalmchen erblickt, seine Hand 15 ausstreckt, weil er glaubt, er könne sich daran halten und auf diese Weise retten. Aber was kann ihm das schwache Halmchen nützen? In seiner Bestürzung sagte er: „Gut! Geh' du und hole deine Freunde, damit sie mich aus diesem Unglück erlösen!“ Der Schakal lief, holte alle seine Brüder herbei und stellte sich selbst vor den 20 Elefanten hin, während die andern diesem von hinten um die Wette das Fleisch abbissen und es verzehrten. Da sagte der Elefant:

„In meines Herzens Garten hast du den Samen der Freundschaft gesät;

Schließlich aber hast du genau getan, was du in deinem Herzen 25 hattest (was du im Schilde führtest);

Nachdem du mein Herz gefangen, wurdest du, wehe! zum steinherzigen Wüterich.

Wann konnte ich wissen, daß du dies im Herzen führtest, da mein Herz brannte?“<sup>2)</sup> 30

Damit endet die Geschichte. Von den 5 Strophen des Hitōpadāśa (160—164) ist keine übersetzt.

Die Erweiterung vom Herbeiholen der andern Schakale hat auch die Braj-Fassung. Siehe Text und Übersetzung von OB im Anhang. Überarbeiteter Wortlaut bei Lāl, S. 39. 35

In den Namen stimmt die Braj-Fassung zum Hitōpadāśa.

1) S. oben IV, A, 7.

2) Verse: باغِ دل میں تونے میرے تخمِ الفت بو دیا  
آخرش تونے کیا دھوی ترے دل میں جو تھا  
دلِ میرا لیکر ہوا افسوسِ ظالمِ سنگِ دل  
تبا ترے دل میں یہ کب میں جانتا تھا دلِ جلا

II, 1. Affe und Keil. Ort: „Irgend ein Land“ (Hitōp.: Magadha); Name des Waldes: Madandharm (Hitōp. Dharmāranya = Dharma-Wald). Der Bauherr (Schreiber) und Tempelbau in der Akhl. nicht erwähnt. Affe sieht, wie Zimmermann, wenn Säge im Balken festgeklemmt ist, Keil ihr näher eintreibt und ahmt dies, als Zimmermann nach Teich gegangen, um Wasser zu trinken, nach. Das übrige wie Hit.

In der Braj-Fassung statt des Tempelbaus Bau eines „Ortes zum Spielen“ (क्रीडा को<sup>1)</sup> ठोर): Mißverständnis des Wortes विहार: 10 im Hit.

II, 2. Esel, Hund und Herr. Ort: Benares an der Gangā (= Hit. Wārāṇasī). Name des Wäschers: Kandschū (Hit. Karpurapaṭa). Name des Esels: Schām Bhagat, des Hundes: Kansat (beide Namen fehlen Hit.). Liebesspiel des Wäschers nicht erwähnt. Diebe 15 (st. Dieb). Esel zersprengt die Fesseln „seiner Hände und Füße“<sup>2</sup>), läuft nach Schlafzimmer des Herrn und schreit dort.

Von den Strophen ist nur 28 (ganz ungenau) übersetzt: „Der Esel sagte: „O Hund! Wer seines Herrn Dienst vernachlässigt, den trifft der Welt Tadel.“ Der Hund sagte: „O Esel! Wenn du dich 20 an meinem Amte vergreifst, so wird meine Geduld auf dich fallen“ (d. h. du wirst die Folgen davon zu tragen haben, daß ich dem Treiben der Diebe geduldig zusehe).

Der seltsame Name des Esels *Schām Bhagat* (شام بھگت, „dem Abend treu“) findet seine Erklärung durch die Braj-Fassung. Hier 25 kommt der Name dreimal vor, die ersten beiden Male in der verderbten Form (aus der die Akhlāq-Form eine weitere Verderbnis darstellt) स्वाम भगत (*Svām Bhagat*), an dritter Stelle richtig als स्वाम भगत *Svām Bhagat* (= Skr. स्वामिभक्त: „dem Herrn treu“, „seinem Herrn ergeben“). Daß dies das Ursprüngliche ist, zeigt 30 uns die zweite Stelle — in der der Name selbst aber die verderbte Form hat: तब गद्ग कहो तू पापी है स्वामी काम नाही करत : जब मेरो तो नाम स्वाम भग<sup>3)</sup> है ता ते बिसो स्वामी कायही तेरी करिऊ: „Da sagte der Esel: Du bist ein Bösewicht! Du nimmst dich der Sache deines Herrn nicht an. Aber mein Name ist *Svām Bhagat* (t<sup>3)</sup>). Darum werde ich dafür sorgen, daß der Herr erwacht.“ Setzt man hier für *Svām Bhagat* die richtige Form *Svām Bhagat* ein, so ist der Sinn vollkommen. Es ist klar, daß die Akhlāq-Form स्वाम भगत nicht auf das richtige بھگت شام, sondern auf den Fehler سيام بھگت zurückgeht, da hier nur die z-Punkte übersehen

1) So Ol! LEI क्रीडा को ठोर.

2) S. oben IV, A, 7.

3) Das त t ist beim Übergang auf neue Zeile ausgefallen.

zu werden brauchten<sup>1)</sup>. — Man sieht, wie alt der Fehler ist, und wie wichtig es für Quellenfragen ist, die Schreibfehler der Hss. zu beachten.

II, 3. Von Kīrpākamwar und dem Tschauapar-Spieler Dhanpat. Fehlt im Hitōpadēśa wie in den Braj-Bearbeitungen O, B und bei Lāl. 5

### Übersetzung.

Dūtak sagte: „Ich habe folgendes gehört: Es gibt einen Berg, welcher Dhawlāgīr<sup>2)</sup> heißt. An dessen Fuße strömt ein Fluß vorüber, dessen Wasser klar und glänzend ist und stark nach Kampfer duftet. An seinen Ufern steht eine Stadt namens Būndī, und in 10 dieser Stadt lebte einst ein König, in dessen Küche täglich 100 Man<sup>3)</sup> Salz verbraucht wurden. Daraus mag man sich einen Begriff von dem Gewichte jedes der anderen Produkte machen, das man dort verbraucht haben muß.

Dieser König hatte einen Sohn, welcher Kīrpākamwar<sup>4)</sup> hieß. 15 Diesen liebte er so zärtlich, daß er sich niemals von ihm zu trennen vermochte. Hätte der Prinz sich gegen ihn vergangen, so würde er es als eine Liebenswürdigkeit empfunden haben, und nie hätte er es über sich vermocht, ihn durch irgend etwas zu betrüben.

Eines Tages fragte dieser Jüngling seine Diener, ob es in der 20 Stadt einen guten Tschauapar-Spieler gäbe<sup>5)</sup>. Sie gaben ihm untertänig zur Antwort: „Ein Kaufmannssohn namens Dhanpat<sup>6)</sup> spielt das Spiel gut. Wenn Ihr befehlt, so wollen wir ihn holen.“ Der Prinz sagte: „Bringt ihn schnell zu mir!“ Da begaben sich die Leute nach des Kaufherrn Tür und klopfen<sup>7)</sup>. Jener kam aus 25 dem Hause, und als er die Leute des Prinzen vor seiner Schwelle

Auszug bei De Sacy, *Notices et Extraits* X, 243 f.: „Voici, en deux mots, le sujet de cette fable. Le fils d'un raja, grand amateur du jeu de *nard*<sup>8)</sup>, نرد, ayant appris qu'un jeune homme nommé Dhahanata, ذهاناتا, fils d'un épiciier, savoit ce jeu, l'envoya 30 chercher pour jouer avec lui. Le jeune homme plut tant au fils

1) Die Nasalisierung *ṃ* in खाम und खाम gehörte vielleicht der Urschrift nicht an; unsere Braj-Hs. nasalisiert unendlich häufig, ganz unregelmäßig, und sehr oft falsch.

2) „Weißer Berg“.

3) 1 Man etwa 80 kg.

4) „Prinz Mitleid“.

5) Ein mit Würfelspiel kombiniertes Brettspiel. Vgl. R. C. Temple, *The Legends of the Panjāb* I, S. 243 ff. H. Lüders, *Das Würfelspiel im alten Indien* (Abb. K. G. W. G., phil.-hist. Kl., N. F., Bd. IX, Nr. 2, S. 65 ff.). Statt des Brettes wird auch ein Tuch verwendet.

6) S. oben Bd. 72, S. 71, 27.

7) Oder „klatschten in die Hände“. دستک bedeutet „Händeklatschen“ und „Klopfen an der Tür“.

8) *nard* bedeutet „Stein“ (im Brettspiel), und dann jedes „Brettspiel“. In der Hūdustānī-Fassung sind die Ausdrücke چوہر و چوہر, Tschauapar<sup>9)</sup> und „Tschauasar“ genannt.

9) S. oben Kap. II, 5.

stehen sah, erschrak er und fragte sie: „Was wollt ihr von mir?“ Sie antworteten ihm: „Macht Euch nur gar keine Sorgen in Eurem Herzen. Der Königssohn läßt Euch zu sich entbieten, um mit ihm Tschaupar zu spielen.“ Da nahm Dhanpat sein  
 15 juwelenbesetztes Tschauparspiel mit goldenen und silbernen Steinen und einige kostbare Juwelen mit sich und begab sich zum Königssohn, freute sich sehr beim Anblick seiner schönen Erscheinung, bot ihm seinen Gruß und reichte ihm von jenen Juwelen einige zum Geschenke. Der Prinz genehmigte die Gabe, ließ das Spiel<sup>1)</sup>  
 20 ausbreiten und begann zu spielen. Die beiden hatten schon sehr lange gespielt, standen aber beide noch völlig gleich.

Als sich Dhanpat verabschiedete und zum Gehen anschickte, gab ihm der Prinz ein Goldstück zum Geschenk und sagte: „Komm alle Tage zu mir!“

15 Der Kaufmannssohn kam nun beständig zum Prinzen, um mit ihm Tschaupar zu spielen, und wenn er ging, erhielt er in derselben Weise Tag für Tag sein Goldstück.

Auf diese Art verstrich eine ziemlich lange Reihe von Tagen, und die beiden wurden so gute Freunde, daß auch der Prinz be-  
 20 gann, den Kaufmannssohn in seinem Hause zu besuchen, so daß die beiden schließlich alle 24 Stunden nur miteinander verbrachten und der Prinz so auf das Spiel versessen wurde, daß er dabei sogar das Essen und Trinken vergaß. Dagegen hatte er den Wunsch, sich über Reich und Heer zu unterrichten und die Elefanten, die  
 25 Rosse und die Schatz- und Vorrathshäuser zu besichtigen, mit einem Federstrich aus seinem Herzen getilgt.

Als der König dies Betragen seines Sohnes bemerkte, ward er besorgt, und sagte zu seinem Kanzler: „Dieser Jüngling wird das Reich zu Grunde richten. Gibt es jemanden in dieser Stadt, der  
 30 ihn von jenem Jüngling zu trennen vermöchte?“ — Da gab sich der Kanzler die größte Mühe, durch allerlei Listen ihre Freundschaft zu stören; aber keine hatte Erfolg.

Nach zwei oder drei Jahren kam ein verschmitztes Weib zum König, bot ihm seinen Gruß und sagte: „Wenn der Großkönig be-  
 35 fehlen, so will ich zwischen die beiden auf der Stelle Zwietracht

du raja, qu'il se forma entre eux une étroite liaison, et que depuis ce moment ils passoient tous les jours ensemble. Le raja en conçut du chagrin, voyant que son fils négligeoit toutes les occupations  
 40 qui convenoient à son rang. Une vieille femme s'offrit à lui, et promit de détruire en peu de jours cette union. Ses offres ayant été acceptées, elle saisit un moment où les deux jeunes gens étoient ensemble, et fit signe des yeux et de la main au fils du marchand. Le fils du raja dit à son ami d'aller savoir ce que vouloit lui dire cette femme. Il y alla, et la femme, appliquant sa bouche sur

1) d. h. das Tuch, auf dem gespielt wird.

sien.<sup>a</sup> Als der König das hörte, war er hocheifrent und sagte: „Das ist ein schweres Unterfangen. Sprecht die Wahrheit! Wieviel Zeit, wieviel Mühe und welcher Aufwand von Geld ist nötig, um es zustande zu bringen?“ Sie entgegnete: „Großkönig! Wenn man Freundschaft und Gutes zustande bringen will, so kann man dies nur durch viele Mühe und Arbeit erreichen; hingegen ist es kinderleicht, unter Freunde Zwietracht und Unheil zu sien.“ Wieder fragte der König: „So sage mir denn, in wie viel Tagen wirst du dein Unternehmen durchführen?“ Sie sprach: „In einem Augenblick.“

Über diese Worte staunte der König in seinem Herzen, reichte 10 ihr eine Betelrolle<sup>1)</sup> und entließ die Frau. Diese begab sich von da aus an den Ort, an dem die beiden Freunde saßen, und indem sie ihnen gegenübertrat, blinzelte sie dem Kaufmannssohne mit dem Auge zu und winkte ihn mit der Hand heran. Der Kaufmannssohn sah den Prinzen fragend an, und dieser sprach: „Geht nur 15 und steht zu, was sie Euch zu sagen hat!“ Jener ging zu ihr; die Kupplerin aber legte ihm ihren Mund ans Ohr, tat, als flüsterte sie ihm etwas zu, und ging ihrer Wege. Der Jüngling wußte nicht, was er daraus machen sollte, kehrte wieder zu dem Prinzen zurück und setzte sich zu ihm. Der Prinz fragte ihn: „Sagt mir doch, 20 was die Alte Euch ins Ohr geflüstert hat, bevor sie wegging!“ Der Sohn des Kaufmanns schwur ihm einen Eid und sprach: „Gar nichts!“

Über diese Frage erhob sich zwischen beiden Rede und Gegenrede, zwei bis vier Ghārī<sup>2)</sup> lang. Da sagte der Prinz: „In was für einer schlimmen Zeit wir leben! Wenn jemand zu eines andern 25 Nutz und Frommen Gutes tut, so schädigt er offenbar sich selbst. Dieses Weib hat Dir vor meinen Augen etwas gesagt, ehe es sich entfernte, und Du beharrst dabei, es zu leugnen!“ Bei diesen Worten runzelte er die Brauen, entfernte sich von Dhanpat und sagte zu seinen Leuten: „Nehmt die Alte fest und führt sie mir 30 vor! Ich will schon aus ihr herausbringen, was sie vor ihrem Weggang gesagt hat!“

Inzwischen war die Kupplerin wieder zu dem Kaufmannssohn gegangen und hatte sich zu ihm gesetzt; und als des Prinzen Leute und Diener liefen, nahmen sie die falsche Alte an seiner Seite fest 35

l'oreille du jeune homme, lui dit: *je n'ai rien à vous dire*. Revenu auprès du fils du raja, et interrogé sur ce que cette femme lui avoit dit, il assura à plusieurs reprises qu'elle ne lui avoit rien dit. Le jeune prince n'ajoutant point foi à cette réponse, conçut des soupçons, s'éloigna de son ami, et envoya chercher la vieille 40 femme, pour savoir d'elle ce qui en étoit. Je suis, dit-elle, une ancienne domestique du marchand épiciier; il m'avoit ordonné de demander à son fils s'il vous avoit fait manger quelque chose. Et

1) Zum Zeichen dafür, daß der Vertrag abgeschlossen ist.

2) 1 ghārī = 24 Minuten.



und führten sie ab. Der Prinz fragte: „Gesteh die Wahrheit, Alte! Wer bist du?“ Sie sagte: „Ich bin eine langjährige Dienerin des Vaters jenes Jünglings, und dieser hatte mich geschickt und gesagt: „Geh zu Dhanpat und frag' ihn ganz leise, ob er dem Prinzen das Bewußte zu essen gegeben hat, oder nicht.“ Der Prinz fragte die Kupplerin: „Was soll das bedeuten?“ Sie sagte: „Ich weiß es nicht. Es wird sich um eine Süßigkeit oder um sonst etwas zu essen handeln.“

Als der Prinz das gehört hatte, entließ er sie. Er selbst aber begann in seinem Geiste zu überlegen: „Hätte sein Vater irgend etwas Gutes gemeint, was ich essen sollte, so hätte es Dhanpat nie und nimmer vor mir verheimlicht und dabei solche Eide geschworen. Aus diesem Zusammenhang ergibt sich mir nun zur Gewißheit, daß mit dem, was ich zu essen bekommen sollte, nichts anderes wird gemeint gewesen sein, als Gift.“ Und als sich diese Einbildung seines Herzens bemächtigt hatte, ergrimmte er und sagte zu seinen Dienern: „Führt den Kaufmannssohn hinaus auf den Richtplatz und schlagt ihm schnell das Haupt ab, damit ich niemals wieder das Antlitz eines solchen Bösewichts zu sehen bekomme!“

Da nahmen sie den Armen, führten ihn hinaus und richteten ihn ungerechter Weise hin. —

quelle chose, dit le fils du raja? Je l'ignore, dit-elle; ce sont peut-être des sucreries, ou des amandes, ou quelque autre fruit. Le jeune prince, encore plus irrité par ces paroles, et excité par ceux qui l'approchoient, fit prendre le fils du marchand, lui coupa la tête, et fit mettre le feu à la maison du marchand.

Der Vergleich mit de Sacy's kurzem Auszug ergibt, daß sich die Hindustānī-Übersetzung dem persischen Texte offenbar eng anschließt. *Epicier* ist offenbar Übersetzung von بقال, über dessen Bedeutung in Indien man oben IV, B, 2 S. 180, 1 vergleiche.

II, 4. (Hitōp. 5.) Mönch, Barbier und Kaufmann. Name der Stadt: Kantschanpūr (= Hit. Kāntśhanapura); des Königs: Bīr Bikramādśhit (Hit. Wirawikrama); des Barbiers: Nandu (fehlt Hit.); des Mönchs: Gandharp (Hit. Kandarapakṣṭa). Über den Namen Sādkaṃwār, den in der *Akhlāq* der Kaufmann führt, s. oben Kap. II, 7.

a) Geschichte des Mönchs. „Sohn des Königs von Benares (fehlt Hit.), welcher der Herrscher von Sangaldīp (= Hit. Siphadwīpa = Ceylon) war.“ — Ein Sandelbaum (von 14 Tagen ist nicht die Rede); Jungfrau namens Ratan Mandscharī (= Hit. Ratnamandscharī). Ihre Perlenzähne lassen das ganze Meer aufleuchten. Der Kaufmann, der Gandharp die Jungfrau begeistert schildert,

ist Mönch geworden, nicht wie im Hitōp., Kandarpakṣṭu. — Stadt Kang Bin (Hitōp. Kanakapattana „Goldstadt“). Die Angabe, daß Ratan Mandśarī Prinzessin ist sowie die Namen Kandarpakṣṭi und Swarnalēkhā fehlen. Statt nach dem Reiche Saurāschtra wird Gandharp durch des Bildes Fußtritt auf den Berg Qāf geschleudert. 5

b) Geschichte des Barbiers. Ehebrecher im Haus, flieht, als trunkener Hirt heimkommt. Dieser merkt, daß Mann bei seiner Frau war. — Barbiersfrau Kesat Tscharnā<sup>1)</sup> (Name fehlt Hit.) teilt Hirtin mit, Buble warte hinter Konditorladen und drohe sich zu erdolchen. — Hirt nimmt Barbiersfrau mit ins Bett, verzeiht seiner 10 vermeintl. Frau und befiehlt ihr, zu schwören, ihm künftig nicht untreu zu werden. Als sie es nicht tut bindet er sie wieder an und schneidet ihr Nase ab. — Als Hirt sieht, daß seine Frau Nase hat, legt er Gürtel um seinen Hals, und bittet fußfällig um Verzeihung<sup>2)</sup>. — Der Barbier bittet seine Frau zweimal um Spiegel; sie reicht 15 ihm erst Nagel- (نہرنی), dann Rasiermesser. Er fragt sie, ob sie verrückt geworden sei oder Hanf-Droge gegessen habe, droht: „Ich werde Dir gleich die Nase abschneiden!“ Alle Nachbarn hören es. Er wirft Messer ins Haus usw.

c) Geschichte des Kaufmanns. Er heißt Sādkamwār, 30 Zimmermannssohn, ist mit 10000000 Rupien auf Handelsreise gezogen und nachdem er in 14 Jahren sein Vermögen vervielfältigt, auf Rückreise begriffen<sup>3)</sup>. Kommt nach Stadt Kāmru, wo er ins Haus der Hetāre Pinḍkī geht. Zauberstatue (پتلا نیلم کا)

namens 'Adschib (arab. = Wunderbar), die an Stirn Rubin hat, 35 welcher Lampe unnötig macht. Beschließt, sich durch Raub für Kosten schadlos zu halten, da Hetāre für Nacht 1000 Rupien nimmt. Hetāre errät aus seinem Minenspiel sein Vorhaben, verläßt ihn und wartet hinter Vorhang. — Der Kaufmann muß, um vom Kotwāl nicht gepfählt zu werden, der Hetāre seine gesamte Habe 30 ausliefern. Von der Bordellwirtin, die der Hit. erwähnt, ist nicht die Rede.

Der Schluß der Hitōpadēśa-Fassung, in welchem allen ihr Recht wird, fehlt.

Die eingeschobene Strophe des Hit. ist nicht übersetzt. 35

Die Braj-Fassung hat wieder verschiedene Züge mit der Akhlāq gemein. Der König, der in der Rahmenerzählung genannt ist, heißt Wir Wikramāditya. Der vom Hitōpadēśa abweichende Beginn der Erzählung ḍ beruht auf Mißverständnis des in Braj O vorliegenden Textes: **चहीर वै घरे सो यह चरिच देखो : बु 40**  
**चहीर अपनी स्त्री साक्ष समी मारि बांभ बु बांधी सो उवा स्त्री**

1) کیست چرنا.

2) S. oben Kap. IV, A, 8.

3) S. oben Kap. II, 5 ff.

मिथ संग मद पीवत देखा कुटली सो बात करित स्त्री बांधी :

आप मतवारी सोच बचो : „Als ich mich im Hause des Hirten schlafen gelegt hatte, sah ich folgenden Vorgang. Der Hirt hatte seine Frau zur Zeit der Dämmerung geschlagen und an eine Pfoste gefesselt. Er hatte diese Frau mit einem Freunde zusammen Schnaps trinkend gesehen sich mit einer Kupplerin unterhaltend. Er fesselte die Frau. Er selbst legte sich betrunken schlafen.“ Nach Ausweis des Sanskrittextes trank der Hirt den Schnaps; „mit einem Freunde“ usw. ist also Apposition zu „er.“ Die Hss. aber, auf welche die Akhlāq und Lāl's Fassung zurückgehen, faßten es als Apposition zu „diese Frau“ und ließen darum die nun überflüssige Unterhaltung mit der Kupplerin weg. Bei Lāl lautet die der obigen entsprechende Stelle (1. Ausg. S. 95): सु व्हा देखी कि वह घोस आपनी चुसायन की बार के साथ बतराति देखि क्रोध करि घांभ सी बांधि मतवारी होय सोच रखी । „Dort sah ich, wie dieser Hirt, weil er seine Hirtin [d. h. seine Frau] sich mit einem Buhlen unterhalten gesehen hatte, zornig ward, sie an einen Pfosten fesselte und, da er betrunken war, einschlief.“ — In c hat auch die Braj-Fassung die Drohung mit der Anzeige und der auf sie unvermeidlich folgenden Todes-  
20 strafe (Lāl S. 65, 4).

II, 5. Von Sitā und Rām und seiner Schwester. Fehlt im Hitōpadēśa wie in unserm Braj-Text. Da de Sacy von dieser Erzählung eine vollständige Übersetzung gibt, so fügen wir diese unserer Übersetzung des Hindustānī-Textes bei. Wir übersetzen,  
25 wie de Sacy, auch die anschließenden Rahmenstücke, welche den Anschluß an die vorhergehende und die folgende Erzählung bilden.

#### Übersetzung.

Als Dūtak dem Kirtak diese Geschichte<sup>1)</sup> erzählt hatte, sagte er: „Wie Gandharp und Sūdkampwār und der Barbier aus Frauen-  
30 händen Schimpf bezogen, so auch wir von diesem Stier. Jetzt müssen wir eine List ersinnen, auf Grund deren ich in genau derselben Weise, in der ich die Freundschaft zwischen dem Tiger und dem Stier zuwege gebracht habe, zwischen beiden Feindschaft sse.“ Kirtak sagte: „Das ist ein sehr schwieriges Unterfangen! Hast Du  
35 nicht gehört, daß Sitā nichts vermochte, obwohl sie Rām's Gemablin war?“ Dūtak fragte: „Wieso?“ Der andere sprach: „Wenn diese

Persischer Text, de Sacy, S. 245 f.: Mon frère, n'aie aucune inquiétude. De même que j'ai produit la liaison d'amitié qui est entre le Taureau et le Lion, de même aussi je ferai naître  
40 l'inimitié entre eux. N'as-tu jamais ouï raconter cette aventure dont le récit est très-long, mais a été mis en raccourci, je veux

1) II, 4.

Geschichte auch sehr lang ist, so will ich sie doch erzählen, indem ich sie abkürze.

Sītā, Rām und sein Bruder Latschhman<sup>1)</sup>, diese drei verbrachten volle zwölf Jahre in einem Walde. Als Rāwan in Lankā davon erfuhr, entführte er Sītā aus diesem Walde. Rām aber holte sie 5 unter gewaltigen Anstrengungen von dort wieder zurück. Der gute Ruf, in dem sie vorher gestanden, war ihr ungeschmälert geblieben. Kein Flecken war auf ihre Ehre gefallen, und er wandte sein Herz nicht im mindesten ab von der Liebe, die er für sie hegte.

Seine Schwestern aber, welche Sītā nicht ersehen konnten, 10 hielten unter sich einen Rat, indem sie sagten: „Wir müssen irgend etwas ersinnen, was die Liebe zu ihr aus unseres Bruders Herzen entfernt.“

Da erhob sich die eine von ihnen und sagte zur andern: „Siehe! Ich will Dir sogleich dieses Schauspiel bereiten!“ Nach diesen 15 Worten begab sie sich ins Haus ihres Bruders. Dieser spielte gerade Tschau-par<sup>2)</sup>. Sie war kaum angekommen, so scherzte sie schon mit ihrer Schwägerin und fragte sie unter fortwährendem Lachen: „Kannst Du dich noch ein wenig darauf besinnen, wie Rāwan's Gestalt war?“ Die harmlose Sītā ahnte nichts von ihren Kniffen und 20 Pfiffen<sup>3)</sup>, sondern sagte in ihrer Herzenseinfalt: „Rāwan hatte 10 Köpfe, 20 Augen und 100 Finger.“ Da sagte jene wieder: „Zeichne doch ein wenig sein Bild, damit ich sehe, wie er aussah!“

dire de quelle manière *Sītā*, femme de *Sri-Rama*, à force de peines, le rendit roi du pays où elle étoit née. Les sœurs de lait de 25 *Sri-Rama* ne pouvoient supporter *Sītā*, qui étoit étrangère. L'une d'elles dit comment elle se proposoit de rompre l'amour de ces deux époux<sup>4)</sup>. Alors une des sœurs (de *Sri-Rama*) se leva et dit: Je vais vous divertir. Puis elle se rendit au palais où son frère *Sri-Rama* étoit occupé à jouer au *nard* avec ses frères, dans le 30 salon consacré à ce jeu. La sœur de *Sri-Rama* s'approcha de *Sītā*, et se mit à sauter et à rire. Tout en riant, elle lui dit: *Sītā*, dis-moi quelle figure a *Ravana*. *Sītā* lui répondit: Reine des femmes, accordez-moi un instant<sup>5)</sup> pour que je donne à teter à mon fils; après quoi je reviendrai. Aussitôt elle courut au lieu 35 où *Sri-Rama* jouoit au *nard* avec ses frères, et elle lui dit: Venez

1) لیچمن.

2) دیکھو ابنی میں تجھے اُس کا تماشا دیکھلاتی ہوں.

3) S. oben S. 147, Fußn. 5.

4) مکرچکر.

5) Peut-être le texte est-il fautif ici, et faut-il traduire ainsi, en lisant *پشکنید*; comment parviendrez-vous à rompre leur amour?

6) A la lettre, si le texte n'est point fautif: *Écrivez un peu, pendant que, &c.*

Auf ihr Geheiß nahm die Untadelige ohne Argwohn und Besorgnis ein Stück Kreide<sup>1)</sup> und machte sich daran, eine Skizze seiner Gestalt auf dem Erdboden zu zeichnen. Da sagte das verschmitzte Weib: „Während Du zeichnest, will ich mein Söhnchen mit Milch tranken; dann komme ich wieder.“ Damit eilte sie davon und lief dorthin, wo Rām beim Tschaupar-Spiele saß. Noch im Kommen rief sie ihm zu: „Geh doch und sieh dir mal an, womit sich deine Frau unterhält!“ Mit diesen Worten nahm sie ihren Bruder bei der Hand, führte ihn dorthin, wo Sītā noch mit ihrer Zeichnung beschäftigt war, und sprach: „Sehet! Hätte sie ihn nicht angeschaut und sich mit ihm nicht eingelassen, wie käme sie dazu, sein Bild zu betrachten, das sie selbst gezeichnet hat?“

Als Rām das sah und hörte, bemächtigte sich seiner eine gewaltige Eifersucht. Er ergrimte und rief: „Sītā! Soll ich Dich töten? doch — Du bist eine Frau, und es schickt sich nicht für einen Mann, ein Weib zu töten. Verlaß also lieber mein Haus!“

Nachdem Kirtak diese Geschichte erzählt hatte, sagte er: „Aus Liebe zu seiner Gemahlin hat Rām eine Brücke über das Meer geschlagen, hat Lankā niedergebrannt, hat die goldene Festung gebrochen und sie in schwarze Asche verwandelt und hat Rāwan erschlagen; und trotzdem hat er aus seinem Hause eine so keusche Gemahlin in einem Augenblick vertrieben, weil er sich durch ein Weib hatte täuschen lassen.“ Dūtāk entgegnete: „Bruder, was wäre das für eine Sache, die sich durch Trug und List nicht erreichen ließe? Sītā war eine untadelige Frau; um ihres Herren Ansehen<sup>2)</sup> nicht zu nahe zu treten, wollte sie ihm nicht widersprechen. Wäre sie ein sittenloses Weib gewesen, so hätte sie gehandelt, wie jene Gärtnerin ihren Ehemann behandelte, indem sie vor seinen Augen den einen Buhlen hinaus ließ, den zweiten aber badete und wusch,

voir le divertissement de votre femme. Tandis que vous ne pouvez point vous rencontrer avec *Ravana*, vous verrez quelle est sa figure. A l'instant même *Sri-Rama* éprouva un mouvement de jalousie; il se fâcha et dit: Je vais te tuer; mais il y auroit de la honte à tuer une femme; sors donc de ma maison. O mon frère, pour l'amour d'une femme, *Sri-Rama* a jeté un pont sur la mer, a brûlé la ville de *Lanka*, a renversé un château d'or, et a tué *Ravana*, et cependant, en un seul moment (de mauvaise humeur), ■ a chassé cette même femme. Que ne peut donc pas produire la ruse! *Sita* étoit une excellente femme; quand elle vit la mauvaise humeur peinte sur les sourcils de son époux<sup>3)</sup>, elle ne dit pas un

1) Wörtlich: „weiße Erde“: سفید مٹی.

2) آبرو; die Pariser Hs. hat آبرو; daher de Sacy's „quand elle vit la mauvaise humeur peinte sur les sourcils de son époux.“

speiste und tränkte und ihn von ihrem Manne eine Strecke Wegs von ihrem Hause aus begleiten ließ.“ Kirtak fragte: „Wie lautet diese Geschichte?“ Dūtak sprach usw.

mot. Si elle eût été méchante, comme *Roup-calan*<sup>1)</sup>, la femme du marchand de roses, elle auroit joué quelque mauvais tour à son mari.

Hier ist es ohne weiteres klar, wie der persische Text durch ungeschickte Kürzung entstellt ist, während die Hindustānī-Übersetzung ihn getreu wiedergibt. Der ausschlaggebende Zug vom Zeichnen des Bildes ist völlig weggefallen und verwandelt sich in 10 ein müßiges Schreiben der Schwester Rām's (vgl. de Sacy's Fußnote(2)), während Sītā ihr Söhnchen trinkt und Rām durch den Anblick des Söhnchens eifersüchtig wird!

II, 6. Hirtin, Buhle und Hirt. In der Akhlāq Gärtnerin statt Hirtin. Name der Stadt: Doṛak (= Hit. Dwārāwatī). Der 15 Vorgang ist in die Nacht verlegt. Schluß: Die Gärtnerin badet und wäscht den noch ganz jungen Burschen, bewirtet ihn mit Speise und Trank, läßt ihn durch ihren Mann ein Stück Wegs begleiten und sagt zu ihm beim Abschied: „Betrachtet dieses Haus als das Eurige! Beliebt nur zu kommen, so oft es Euer Herz begehrt.“ 20 Sonst wie Hitōp. Strophen nicht übersetzt.

Braj-Fassung: Stadt Dwārakā. Schluß: „Nachdem sie dies gesagt hatte, zog sie ihn aus dem Speicher und brachte ihn heraus, und der Hirt begleitete ihn bis an seine Tür.“<sup>2)</sup> — Lāl verlegt, wie Akhlāq, den Vorgang in die Nacht. Schluß: „Nachdem die 25 Hirtin das gesagt hatte, holte sie den Sohn des Kōtwāls aus dem Speicher und sagte: „Du brauchst dich gar nicht zu fürchten. Ich lasse dich hinaus. Geh dorthin, wo Raum für dein Horn ist [d. h. wo du eine Zufluchtsstätte findest].“ So sagte sie und ließ ihn aus dem Hause.“ 30

II, 7. Krähenpaar und Schlange. Akhl.: Schlange wohnt in Höhle der Wurzel des Baumes. Männchen brütet. Schlange frißt Junge in Abwesenheit des Männchens; Jammern des machtlosen Weibchens. „Als das Männchen die Gewalttat dieser Schlange ver- 35 nommen hatte, trauerte es zwei oder drei Tage um die Jungen, weinte und jammerte beständig und kümmerte sich nicht um Speise und Trank. Sobald die im Umkreise wohnenden anderen Krähen von seinem Unglück gehört hatten, kamen sie alle herbei, legten

1) In der Hindustānī-Übersetzung fehlt der Name der Gärtnerin auch in der Erzählung.

2) रह कहिं वा हि कोठा में ते काठि बाहिर लीयो । अहीर अपने द्वार से बाहिर पुचायो ।

bei der Trauer ihres Lieblings<sup>1)</sup> Trauerkleider an und setzten sich zu ihm. Sie trösteten ihn, ließen ihn Hände und Gesicht waschen und Speise und Trank genießen, verabschiedeten sich und kehrten zurück, jedes in sein Heim.\* Die Schlange frisst nur einmal die Jungen. — Das Krähenmännchen raubt der im Harem badenden Königstochter ihre Perlenkette und trägt sie so, daß des Königs Diener es sehen, auf den Baum, auf dem es wohnt. Durch das Geschrei der Leute aufgeschencht, steigt die Schlange auf den Baum und verbirgt sich im Krähennest. Die Krähe wirft ihr die Perlenkette auf den Hals und fliegt nach einem andern Baum. Ein paar Leute steigen hinauf, finden die nach allen Seiten pflauchende Schlange, steigen furchtsam wieder von Baum und erzählen, was sie gesehen. Ein Zimmermann wird geholt, der Baum gefällt, die Schlange getötet.

Beide Strophen — 107 und 108 — sind übersetzt, außerdem eine Hindustani-Strophe eingefügt sowie das persische Sprichwort: شب حامله فرداچه زاید. „Die schwangere Nacht gebiert das kleine Morgen.“ Mit beiden bestimmt das Weibchen das Männchen zu sofortigem Handeln.

Die Braj-Hs. hat von allen diesen Abweichungen vom Sanskrittext nur das Perlenhalsband statt des goldenen. So auch Läl. Weiter wohnt auch bei Läl die Schlange in der Wurzel des Baums.

II, 8. Hase und Löwe. In der *Akhlaq Tiger*<sup>2)</sup>. Schauplatz: Der Wald Mandakūran (Hit.: Berg Mandara). Tiger Dardānt (Hit. Durdānta) kommt von Berg in Wald, tötet täglich 12 Tiere, frisst aber nur eins. — „Schließlich kamen alle zusammen und faßten den Beschluß, eine kluge Person zu dem Tiger zu senden, die gehen und zu ihm sagen sollte: „Euer Magen füllt sich mit eines Tieres Fleisch; weshalb also mordet Ihr täglich ungerechter Weise so viel Tiere? Wir wollen Euch jeden Tag zu Eurer Nahrung ein Tier senden und überweisen. Damit könnt Ihr ebenso zufrieden sein, wie wir.“ Als sie untereinander diesen Beschluß gefaßt und bestimmt hatten, daß ein Schakal aus ihrer Mitte diese Botschaft überbringen sollte, da rief aus der Versammlung ein Hase: „Freunde! Ein Schakal wird das nie zu gutem Ende führen! Der wird im Gegenteil hingehen und wird Falsches über uns berichten. Denn seitdem der Tiger in diesen Wald gekommen ist, herrscht in unsern Häusern Trauer, in den Häusern der Schakale dagegen Festesjubiläum.“ Der Schakal wurde wütend und rief: „Wenn meine Sendung dir nicht paßt und du mich für einen Unheilstifter hältst, so geh doch selbst und bringe den Vertrag zustande!“ Da gürtete der Hase zu diesem wichtigen Geschäft die Lenden seines Mutes {oder: Ehr-

1) Wörtlich: „Leberlappens“.

2) باگم und شیر. S. oben S. 133, Fußn. 1.

geizes], ging zum Tiger und erwies ihm die schuldigen Ehren. Bei seinem Anblick sagte dieser: „Wo kommst Du her?“ Der Hase legte die Hände zusammen und sagte demütig: „Herr! Alle Bewohner dieses Waldes haben mich als Boten zu Euren Diensten gesandt und lassen Euch untertänigst vorstellen: „Was nützt es 5 Ew. Majestät, daß Sie so viele Tiere töten und martern? Wir wollen mit dem Hofe einen schriftlichen Vertrag schließen, kraft dessen unfehlbar für Eurer Majestät Mahl regelmäßig ein Tier gesandt werden wird. Und diesen Vertrag wollen wir niemals im mindesten verletzen.“ Der Tiger war's zufrieden usw. „Als die 10 Reihe an den Hasen kam, dachte dieser: „Jetzt will ich eine List ersinnen, daß aus mir kein Bissen für den Tiger wird.“ Nachdem er diesem Gedanken in seinem Herzen Raum gegeben, nahm er von seinen Kindern Abschied und machte sich weinend auf den Weg zum Tiger. Als er eine kurze Strecke gegangen war, setzte er sich 15 am Wege nieder und begann in seinem Herzen zu überlegen: „Die Leute nennen mich klug und weise. Wenn mir nun meine Weisheit in dieser Stunde gar nichts helfen sollte, so wäre das ebenso wunderbar wie traurig.“ Er erhob sich also wieder und ging mit voller Absicht ganz langsam, bis er zu dem Tiger kam. Dieser 20 saß da und wartete auf ihn mit des Hungers Ungeduld. Kaum ward er seiner ansichtig, so brüllte er ihn an: „Warum hast Du heute so getrödel? Meine Frühstückszeit ist schon vorüber, und ich bin ganz kraftlos vor Hunger!“ In gewaltiger Angst stammelte der Hase: „Wenn Majestät mich nicht dafür bestrafen wollten, so 25 hätte ich eine untertänigste Meldung zu machen.“ Der Tiger erwiderte: „Sag' schnell, was Du zu sagen hast!“ Der Hase sprach: „Ich war auf dem Weg hierher, als ich mit einem Tiger zusammentraf. Dieser verfolgte mich: ich floh vor ihm und rief ihm zu: „Weißt Du denn nicht, daß Dardānt dieses Landes König ist? Ich 30 bin seine Mahlzeit. Wer bist Du, daß Du mich fressen willst? Hast Du denn gar keine Angst vor dem König und fürchtest Du dich nicht vor ihm?“ Da sagte er: „Dardānt — was ist das für ein Ding? Und wie käme er zu solcher Stärke, daß er's wagen dürfte, mit mir zu kämpfen und in diesem Wald zu wohnen? Ich 35 will dich darum laufen lassen. Geh hin und teil's ihm mit!“ — Schutzherr der Armen! Ich habe Euch die Nachricht überbracht. Das weitere zu tun steht in Eurem Belieben.“ — Als der Löwe sein Spiegelbild gewahrt, brüllt er in den Brunnen und vernimmt aus diesem den Widerhall. — 40

Strophe des Hitūp. nicht übersetzt. — Auch nach der Braj-Hs. O brüllt der Löwe in den Brunnen, und sein Gebrüll hallt wider. Bei Lāl fehlt dieser Zug. Im übrigen hat weder die Handschrift noch Lāl eine der Abweichungen der Akhlāq vom Hitūpadśa.



## II, 9. Von dem Lehrer und dem Schüler.

## Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. Es gibt einen Ort, welcher Lakhnauti heißt. In diesem lernte ein Schüler bei einem Lehrer Lesen. Der Schulmeister aber war ein Opiumesser. Wenn das Opium zu wirken begann, so kam der Schlaf über ihn, und er schlummerte ein. Wenn ihn nun in diesem Zustand jemand anredete oder sein Schüler ihn nach einem Worte seines Lesestückes fragte, so geriet er stets in Zorn, verprügelte den Schüler gehörig und sagte: „Alberner Bengel! Zuerst soll man in der Schule ein gesittetes Betragen lernen, weil einem dies vielfältigen Nutzen bringt!“

Kurz, Tag für Tag schärfte er dem Schüler stets diese selbe Lehre ein, indem er sagte: „Wenn Du noch einmal ohne gefragt zu sein ein Wort an mich richtest oder mich aus dem Schlafe weckst, so haue ich Dich so lange, bis Du tot bist.“ Der Schüler gelobte Besserung und versprach, nie wieder so etwas zu tun.

Eines Tages, als es schon dunkel war, hatte der Lehrer eine Lampe vor sich hingestellt und erteilte demselben Schüler Unterricht im Lesen. Während dabei wieder der Opiumrausch über ihn kam, sank der Zipfel seines Turban's auf die Flamme der Lampe herab, und der Turban fing Feuer. Als sich ihm die Glut bemerkbar machte, fuhr er empor und rief dem Schüler zu: „Gemeiner Kerl! Du hattest gesehen, daß mein Turban brannte; warum hast Du mich nicht geweckt?“ Nach diesen Worten verabreichte er ihm eine gehörige Tracht Prügel. Der Knabe weinte bitterlich und sprach: „Ihr selbst hattet es mir doch verboten, Euch zu wecken, während Ihr schliefet, und hattet mir gesagt, ich dürfe mich, ohne gefragt zu sein, nicht in die Rede älterer Leute mischen, weil dies eine Ungezogenheit sei. Das ist der Grund, weshalb ich Euch nicht geweckt habe.“

Da sprach der Lehrer: „Keine Stärke und keine Macht . . .!“

De Sacy, S. 244 (Auszug): Un maitre, fort adonné à l'usage de l'opium, tomboit souvent dans le sommeil, et dans l'espèce d'ivresse qui est la suite de l'usage immodéré de l'opium. Dans cet état, il ne pouvoit pas supporter que ses écoliers le réveillassent en lui faisant des questions; il le leur avoit sévèrement défendu, et avoit menacé de coups ceux qui transgresseroient ses défenses. Un jour, comme il avoit une lampe devant lui, et qu'il donnoit une leçon à ses écoliers, il s'endormit profondément; et sa tête s'étant penchée en avant vers la lampe, le feu prit à sa barbe blanche, qui fut consumée en un instant. Réveillé en sursaut par cette aventure, il se plaignit amèrement de ce que les écoliers ne l'avoient pas averti. Vous nous avez appris, lui dirent-ils, que rien n'est plus malséant

1) Zu ergänzen: „ist, außer bei Gott“.

Das hatte ich nicht verboten, daß jemand, in dessen Gegenwart einem andern Schaden droht, diesen benachrichtigt, sondern sitzen bleibt und rubig zusieht. —

que de parler en présence des personnes auxquelles on doit du respect, à moins qu'on ne soit interrogé<sup>1)</sup>.

**Schluß des Rahmens.** S. oben Bd. 74, S. 101, § 8.

**III, 1. Vögel und Affen.** Ort: „Pākay (Ficus infectoria) an einem Bach (Hit. Sālmālī = Salmalia malabarica an der Narmadā). Ein Affe (Hit. Affenherde). Junge statt Eier. — Strophe (6) übersetzt.

Braj-Fassung: „Am Ufer eines Flusses“ (Lāl: am Ufer des Flusses Narmadā) auf Saibal (= Skr. Sālmālī). — 1 Affe (ebenso Lāl). — Eier und Junge (Lāl: Eier).

**III, 2. Esel im Tigerfell.** Vgl. oben, Kap. IV, B, 4. Da diese Erzählung in der *Akhlaq* stark abweicht, geben wir die vollständige

#### Übersetzung.

Ich habe folgendes gehört. In der Stadt Dēbāpūr lebte einst ein Wäscher Pāras Nāth<sup>2)</sup>. Zufällig bildete sich auf dem Rücken seines Esels ohne besondere Ursache, etwas wie eine Wunde. Da setzten ihm die Krähen mit ihren Schnäbeln dermaßen zu, daß der Esel ganz zerschunden ward, bis er schließlich nicht mehr fraß noch trank und dadurch völlig von Kräften kam. Der Wäscher sah, daß die Krähen seinen Esel töten würden, wenn dessen Rücken noch weitere zwei oder drei Tage unbedeckt bliebe, und darum sagte er zu seiner Frau: „Gib mir ein Tuch, wenn Du eins hast; ich will seine Wunde zudecken.“ Sie antwortete: „Seit langer Zeit liegt in unserem Hause ein Tigerfell unbenutzt herum; wenn dir's recht ist, so will ich dir's holen. Das kannst du ihm über seine Lenden werfen.“ Da freute sich der Wäscher und band es dem Esel zum Schutze seiner Wunde auf den Rücken, und von Stund' an sah dieser ganz wie ein Tiger aus. Darauf verließ der Esel das Haus und fing wieder an, zu fressen, indem er auf den Feldern weidete.

Sobald die Leute seine Gestalt sahen, welche ganz der eines Tigers glich, hielten sie ihn wirklich für ein solches Raubtier. Sie verließen allenthalben ihre Häuser und flüchteten. Als der Esel die Felder der Bauern frei von den Feldwächtern fand, fraß er sich alle Tage gehörig voll und wurde groß und fett. Der Zufall wollte es, daß eines Tages auf einem Felde ein Hirsch graste<sup>3)</sup>;

1) De Sacy fügt hinzu: Je me rappelle avoir lu cette fable quelque part. Je ne sais si c'est dans l'*Anvari Sohasi*, ou dans le *Gulistan*, ou le *Bostan* de Saadi. 2) = Sanskrit *Pārśvanātha*, ein Jaina-Name.

3) de Sacy, S. 247: Cette fable est chargée, dans la traduction Persane, de circonstances qui ne sont point dans l'original. On y voit une Biche par-

der hielt ihn für einen Tiger und wollte vor ihm fliehen. Aber der Esel sagte zu ihm: „Hab' nur keine Angst! Ich bin ja gar kein Tiger! Ich will mit dir Freundschaft schließen.“ Da überzeugte sich der Hirsch, daß er wirklich keinen Tiger, sondern nur einen Esel vor sich hatte; und kurz und gut, die beiden wurden Freunde. Von da ab wich bei Tag und bei Nacht keiner von der andern Seite und sie fraßen in aller Gemütsruhe, ohne daß jemand sie zu stören wagte, den Leuten ihre Felder kahl. Frei von Banden streiften sie umher, wo es ihnen beliebte.

10 Eines Tages, als sie nach Herzenslust weideten, führte sie der Zufall in eine Saat, welche besonders frisch und grün und saftig war. Darum saß auch ein Bauer dabei, um sie zu bewachen. Als dieser den Esel in seiner Tigerähnlichkeit erblickte, dachte er: „Das ist ein Tiger“; und aus Furcht vor ihm kroch er in eine  
15 Furche des Feldes und versteckte sich in ihr. Die beiden aber machten sich in aller Seelenruhe daran, auf seinem Feld zu grasen. Auf einmal stieß der Esel, weil es ihm zu wohl wurde, einen Schrei aus. Als der Hirsch seine abscheuliche Stimme vernahm, hörte er auf, zu grasen, und wandte seine Ohren ab. Der Esel  
20 fragte ihn: „Lieber Freund, warum hörst Du auf, zu weiden, stehst da und sagst kein Wort?“ Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Was geht's Euch an, was ich tue? Kümmerst Euch doch um Eure Angelegenheiten!“ Da beschwor ihn der Esel bei seinem Haupte und sprach: „Bruder, sprech die Wahrheit! Was hab' ich Euch  
25 zu Leide getan, daß es Euch in solche Aufregung versetzt?“ Der Hirsch erwiderte: „O Freund! Deine süß melodische Stimme hat mein Herz vollkommen bezaubert. Wie Liebeslust zog es an meinen Augen vorüber. Wie schön! Du hast jetzt eine so liebliche Weise gesungen, daß der Pfeil der Lust mir mein Herz<sup>1)</sup> von einem Ende  
30 zum andern durchbohrt hat.“ Der Esel sagte: „Bruder! Es war mir bis zu dieser Stunde völlig unbekannt, daß auch Ihr im völligen Besitze musikalischer Bildung seid. Sonst hätte ich Euch schon oft einen Ohrenschmaus bereitet. Gut denn! Was geschehen ist, ist geschehen. In Zukunft soll's anders werden. Ich werde Euch  
35 jederzeit etwas vorsingen. Vernehmet, mein Freund! Ich bin in der Welt schon weit herumgekommen; aber nirgends habe ich jemand gefunden, der für diese meine Kunst Verständnis gezeigt hätte und dem ich darum meine Virtuosität hätte vorführen können.“ Wieder beschwor ihn der Hirsch und fragte ihn: „Gesteh einmal,  
40 wer dein Lehrer gewesen ist!“ Der Esel sagte: „Früher verkehrte

tageant le déguisement de l'Ane, et vivant, comme lui, à discrétion dans les terres cultivées, grâce à l'effroi que leur déguisement inspire aux laboureurs. Le son d'une flûte attire l'attention de la Biche; l'Ane s'en aperçoit, et, instruit de son goût pour la musique, il veut lui faire voir ses talents, en lui répétant des airs qu'il a appris autrefois, dit-il, des grenouilles. Là-dessus, malgré les sages avis de la Biche, ■ se met à braire, et rompt ainsi le charme qui faisoit sa sûreté et celle de la Biche.

1) Wörtlich: meine Leber.

ich viel am Ufer eines Flusses, wo eine große Menge Frösche der Ausübung ihrer Sangeskunst lebten. Von denen habe ich unter schweren Mühen diesen Ausdruck der Leidenschaft erlernt." Als der Hirsch das hörte, mußte er herzlich lachen und sprach: „Dann ist's freilich kein Wunder! Wenn Ihr in solcher Meisterdiensten 5 gestanden habt<sup>1)</sup>, so müßtet Ihr's zu solch vollkommener Meisterschaft bringen. So Gott will, werde ich Euch in aller Ruhe lauschen, wenn wir zu Hause sind.“ Der Esel entgegnete: „Wenn Ihr mir zu Hause geneigtest Euer Ohr leihen wollt, Herr Bruder, so will ich Euch aus freiestem Herzen singen und Euch die aller- 10 feinsten Kehrreime<sup>2)</sup> zu Gehör bringen. Wenn's aber gleich sein müßte, so könnte ich Euch auch jetzt ganz leise etwas vorsingen.“ Der Hirsch gab ihm zur Antwort: „Lieber Freund! Wenn Du jetzt singst, so wirst Du selbst den Vorhang lüften, der dein Wesen verhüllt.“ Der andre sprach: „Der Sänger haucht seine 15 Seele aus, während der Hörer sich's bequem macht. Du lauschst, dieweil ich singe. Was soll denn dabei Schlimmes sein?“ Da wurde der Hirsch deutlicher und sagte: „Für dich kann's nicht gut ablaufen, wenn Du jetzt deine Stimme hören läßt.“ Der Esel aber hatte kein Fünkchen Witz, um diesen deutlichen Wink zu 20 verstehen: im Gegenteil, er dachte in seiner Dummheit: „Wenn ich mich nicht hören lasse, so wird er mich für einen Lügner halten.“ Er tat also sein Maul auf und brüllte aus Leibeskräften. Da verzichtete der Hirsch auf seine Gesellschaft und machte sich davon. Der Bauer dagegen, welcher still in seinem Graben gelegen 25 hatte, freute sich mächtig, als er seine Stimme hörte, und merkte, daß er einen Esel vor sich hatte. Er nahm einen Knüttel, lief herbei, und indem er ihn wacker schwang<sup>3)</sup>, versetzte er dem Esel vier bis fünf solche Hiebe, daß diesem der Kopf barst und der Schädel zerstiebt. — 30

Die Braj-Fassung schließt sich dem Hitopadśa an. O enthält eine inhaltliche Besserung. Vgl. Text und Übersetzung von OB im Anhang.

**III, 3.** Von einem Barbier und seinem verburten Weibe. Zu dieser Erzählung vgl. oben Kap. IV, B, 2, S. 130.

#### Übersetzung.

Ich habe gehört, daß in irgendeiner Stadt ein Barbier wohnte. Dessen Frau war sehr schön von Gestalt, aber eine große Hure. Tag und Nacht wandelte sie beständig auf schlimmen Wegen, nahm sich ihres Herren Rede niemals zu Herzen und ließ nicht ab von ihrem bösen Wandel. Obwohl er sie häufig ermahnte, so machte 10 dies auf ihr Gemüt keinerlei Eindruck.

1) d. h. „ihr Schüler wart“.

2) *دھرید*, Anfangstrophe eines Liedes, die als Kehrreim wiederholt wird.

3) oder, auf den Esel bezogen: umherjagte.

Als er sah, daß er keine Gewalt mehr über sie hatte, so wußte er sich nicht anders zu helfen, als daß er sein Haus verließ und wanderte, bis er in ein Dorf kam, dessen Vorstand er seine Aufwartung machte. Der Vorstand fragte ihn, wer er sei, wie er heiße, und in welcher Absicht er gekommen. Der Barbier sagte: „Beschützer der Armen! Der Kaste nach bin ich ein Barbier. Mein Name ist Pargōtam. Ich habe mein Haus verlassen, um einen Dienst zu suchen. Jetzt aber ist es mein Wunsch, mich in Eurem Dorfe anzusiedeln, wenn Ihr mir die Erlaubnis dazu gebt.“ Der Vorstand erwiderte: „Es trifft sich gut, daß Du mich aufgesucht hast. Ich brauchte gerade einen Barbier. So laß dich also jetzt bei mir nieder. Ich will dafür sorgen, daß Du hier deinen Unterhalt findest.“ Der Barbier sagte: „Mit der Ansiedelung Eures Sklaven, o Herr, ist freilich eine Unzuträglichkeit verbunden. Wenn Ihr diese übersehen wollt, so könnte ich in Eurer Nähe bleiben.“ Der andere fragte: „Worin besteht sie?“ Er sprach: „Hoher Herr! Die Frau meiner Wenigkeit ist eine Übeltäterin und zerquetscht den Männern die Hoden.“ Der Vorstand war darüber sehr erstaunt und fragte: „Wie führt sie denn diese unanständige Handlungsweise aus?“ Der Barbier sagte: „Meine Frau ist sehr anmutig. Sie zieht ein schönes Kleid an, stellt sich vor die Tür und wartet und erregt aller Männer Begier nach ihren Reizen. Jeden aber, welcher nach ihr verlangt, führt sie in ihr Haus. Wenn der Mann nun ganz beschäftigt ist, so benutzt das verschmitzte Weib seine Unachtsamkeit und führt seine Absicht aus.“

Als der Vorstand das hörte, freute er sich sehr; denn auch er war durch die Hand seiner Frau in diese Krankheit verstrickt. Darum sagte er: „In diesem Orte wohnen allerlei lasterhafte Burschen und Hurensöhne, welche immer ihr Auge auf fremde Frauen haben. Wenn Du deine Frau hierher bringst und sie bei dir behältst, so wird sie es dahin bringen, daß diese Übeltäter hier völlig ausgerottet werden.“ Der Barbier willigte ein, und der Vorstand gab ihm einige Rupien zur Wegzehrung und entließ ihn.

Der Barbier holte seine Frau und siedelte sich in dem Dorfe an. Sobald er sein Haus verließ, erzählte er allen Männern von jener Naturanlage seiner Frau, und sobald er wieder nach Hause kam, sagte er zu ihr: „Gutes Weib! In was für ein Land sind wir geraten! Und ein wundersames Dorf ist dies! Die hiesigen Männer sind nämlich Eunuchen.“

Einige Tage danach gürtete seine Frau ihre Lenden wieder zu dem altgewohnten Liebesspiel. Verschiedene Jünglinge, welche in jener Einbildung befangen waren, sagten untereinander: „Die verbuhlte Frau des Barbiers hat ihr Netz für das Wild aufgestellt. Was er erzählt hatte, das hat sich vor aller Augen als wahr erwiesen.“ Der klügste von ihnen aber sprach: „Aufgepaßt, Freunde! Daß ja keiner jemals zu diesem Weibe geht! Denn es bringt die Männer in der bewußten Weise um.“ Aber einer unter ihnen

sagte: „Hinter dieser Geschichte scheint mir nichts zu stecken als eine Gemeinheit des Barbiers. Wenn Ihr Euch ein so liebliches Weib entgehen laßt, so wird Reue darüber in Eure Herzen einziehen und darin bleiben bis an den jüngsten Tag.“ Auf diese Worte entgegneten sie alle: „Du hast Recht! Aber geh' du selbst 5 zuerst hin und versuch's!“ Er sprach: „Famos! Daran soll's nicht fehlen! Ich selbst will zuerst gehen. Doch müßt ihr mir dabei einen Dienst erweisen! Ihr sollt nämlich einen reichlich langen Strick nehmen, mir das eine Ende um die Hüften binden, das andere in eure Hände nehmen und draußen warten. Dann gehe ich zu 10 ihr. Sehe ich dann, daß die Sache schief geht, so schreie ich, und ihr zieht mich schleunigst heraus!“

Als der Tag vergangen und die Nacht gekommen war, banden sie jenem Jüngling einen festen Strick um die Hüften und sagten zu ihm: „Jetzt kannst Du ohne Besorgnis gehen; wir warten hier.“ 15

Nachdem er in's Haus gegangen, sich zu ihr gesellt hatte und ganz mit ihr beschäftigt war, ließ die Frau, welcher jene falsche Vorstellung im Herzen saß, ihrer Hand freien Lauf, indem sie dachte: „Ich will doch sehen, ob das, was mein Mann mir gesagt hat, Lüge oder Wahrheit ist!“ Kaum aber berührte ihre Hand 20 den Jüngling, so sprang er auf und begann zu schreien: „Schnell, Freunde! Zieht! Sonst ist's um mich geschehen!“ Sobald seine Freunde sein Rufen vernahmen, zerrten sie von draußen. Als aber der Jüngling gezogen wurde und fortwährend gegen die Wände stieß, langte er schier besinnungslos draußen an. Seine Freunde 25 gewahrten, daß seine Hände und Füße stark zerschunden waren und daß sich die Haut seines Leibes durch das Schleifen auf der Erde gelöst hatte und ihm das Blut vom Kopfe rann. Als sie ihn in diesem Zustand erblickten, waren sie ganz entsetzt und aufgeregt und fragten ihn: „Erzählt! Was ist Euch zugestoßen?“ Er antwortete: „Was der Barbier berichtet hatte, war alles andere als eine Lüge. Nur weil mir noch einige Lebenstage beschieden waren, bin ich glücklich ihren Händen entronnen. Auf „Lieb' und Lust“ verzichte ich hinfort! Bringt mich schnell nach Hause!“

Da stützten ihn seine Freunde mit ihren Händen unter seinen 35 Achselhöhlen und führten ihn in sein Haus.

Als sein Vater den Sohn in diesem Zustand erblickte, fragte er: „Was ist mit ihm geschehen?“ Die Freunde sagten: „Wir alle jagten einem Wilde nach. Ein Hindernis brachte ihn zu Falle. Er hat sich verletzt; wir sind ratlos, aber uns trifft keinerlei Schuld.“ 40

Der Barbier erfuhr gleichfalls irgendwie von dieser Geschichte, und als der Morgen kam, begab er sich in jenes Jünglings Wohnung und ließ seinen Spiegel sehen<sup>1)</sup>. Des jungen Mannes Vater sagte: „Es ist gut, daß Du ungerufen gekommen bist; ich war obnedies

1) Die Barbieri stehen umher und zeigen einen Spiegel, um dadurch ihre Dienste anzubieten.

gerade willens, Dich holen zu lassen. Mein Sohn verfolgte gestern ein Wild; ein großes Hindernis brachte ihn zu Falle. An Händen und Füßen und am Kopfe hat er sich stark verletzt. Verlange an Rupien, soviel Du willst, Du sollst sie haben! Nur mach' Dich gleich an seine Heilung! Da ließ er sich von dem Vater Rupien zahlen, soviel sein Herz begehrte, gab dem Sohn irgend ein Heilmittel und kehrte nach Hause zurück.

Nach diesem Abenteuer aber ging seine Frau in sich, und die beiden verbrachten ihr ganzes Leben in Freude und Zufriedenheit.

10 **III, 4. a:** Flamingo, Wandersmann und Krähe. — Ob „Flamingo“ oder „Schwan“ oder „Gans“ oder ein anderer ähnlicher Wasservogel gemeint ist, läßt sich nicht sagen, da *hamsa* (Akhlāq *hams*) das alles bedeutet. — In der Akhlāq fordert der *hams* zunächst die Krähe auf, den Wanderer zu beschatten. Diese antwortet ihm, er möge sich den Himmelslohn, der auf solche Hilfe stehe, nur selbst verdienen. Im übrigen wie Hit. — Die Brāj-Bearbeitung hat den Zusatz nicht. — Vgl. zu Pañcūkhyānavārtika Nr. 20 (Das Pañcatantra, S. 149). — Im Hitōpadēśa schließt sich unmittelbar die Erzählung 4 b „Wachtel, Hirt und Krähe“ an. An ihre Stelle ist, durch ein kurzes  
20 Rahmenstück getrennt, in der Akhlāq die Erzählung

**III, 5.** „Von einem gemeinen Menschen und einem Süfi<sup>1)</sup> und einer Hirtenfrau“ getreten.

#### Übersetzung.

Man hört, daß irgendwo ein gemeiner Mensch niedrigen Ursprungs seines Weges dahinging und von ohngefähr mit einem Süfi zusammentraf. Dieser fragte ihn: „Wohin gehst Du, guter Freund?“ Der Gefragte gab zur Antwort: „Ich will nach Gudscharāt und von dort nach Udschain<sup>2)</sup> gehen.“ Der Süfi sprach: „Wenn Ihr erlaubt, so will ich mit Euch wandern. Denn auch ich muß dorthin gehen.“  
30 Der andere sagte: „Herzlich gern! So es Gott, dem Höchsten, gefällt, will ich dich gesund und wohlbehalten an das beabsichtigte Ziel deiner Reise bringen.“ Da versah sich der Süfi mit etwas Reisegeld und machte sich mit dem Mann auf den Weg.

Das Brot der Sonne gelangte in den Ofen des Westens und die Nacht zog den Schleier der Finsternis über ihr Antlitz. Da gingen die beiden in ein Dorf und rasteten im Laden eines Kaufmanns. Eine Hirtin kam dazu, welche einen Krug mit Quark auf dem Kopfe trug, und sagte zu den beiden: „Mein Haus ist weit entfernt von hier. Wenn es Euch beliebt, so bleibe ich die Nacht über hier und gehe dann weiter.“ Die Männer sagten: „Uns soll's recht sein! Das macht keinerlei Schwierigkeit; denn es ist reichlich Platz vorhanden. Gib uns deinen Quarkkrug zur Aufbewahrung, und dann kannst du hier schlafen! Denn hier gib't viele Hunde; es möchte sonst geschehen, daß sie Dir deinen Quark wegfressen.“

1) S. oben Bd. 74, S. 99.

2) Sanskrit Udschdschayinī.

Da übergab ihnen die Hirtin ihren Krug und schlief ein. Als es aber Mitternacht geworden war, stand der gemeine Mensch auf, verzehrte den Quark, der sich im Krüge befand, strich ein wenig davon dem Süfi an Mund und Hände und legte sich mäuschenstill wieder schlafen.

Am Morgen erhoben sich alle drei. Da sah die Hirtin, daß der Quark aus ihrem Krug verschwunden war. Sie schlug ihr Haupt und sah den beiden andern ins Gesicht. Bei genauem Hinsehen bemerkte sie, daß an Mund und Händen des Süfi Quark klebte. Ohne viel zu fragen packte sie noch im Aufstehen den Süfi beim Barte, bearbeitete ihn gehörig mit ihren Füßen und schrie: „Du und kein anderer hast meinen Quark gegessen!“ Und indem sie ihren Krug zerbrach, stülpte sie ihm dessen Hals auf den seinen, zertrümmerte den Mönch auf den Markt und stellte ihn da aus. —

Diese Erzählung findet sich mit ganz geringen Abweichungen in der erweiterten Brāj-Fassung (B) des Hitōpadeśa, wo sie aber nicht, wie in der Akhlāq, 4<sup>b</sup> [in B 5<sup>b</sup>] ersetzt, sondern hinter 4<sup>b</sup> eingeschoben ist. Vgl. Das Pañcatantra S. 56, III, 5<sup>c</sup>. Text und vollständige Übersetzung in „Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstag“ am 7. Februar 1916 gewidmet von Freunden und Schülern, Breslau, Marcus 1916, S. 45 und S. 54. Das Pañc. S. 56, Fußnote 1 ist zu lesen: „सोफी = صوفی“. In dem Auszug auf derselben Seite und in der Übersetzung S. 54 der Festschrift für Kuhn ist überall für „Wanderer“ einzusetzen „Süfi“ und „Bäuerin“ für „Bauer“<sup>1)</sup>. Im übrigen vgl. oben S. 135.

III, 6. Wagner, Wagner's Frau und Buhle. Akhlāq Töpfer statt Wagner. Stadt: Badātin (Hit.: Jauwanasrīnagara); Töpfer Narottam (Hit. Mandamati). Seine Frau unkeusch und sehr zänkisch. Obwohl seine Verwandten ihn auf Untreue aufmerksam machen, glaubt er nicht. Zufällig muß er ins Dorf ihres Vaters gehen: empfiehlt ihr, das Haus gut gegen Diebe zu bewachen. Unter Jammern und Weinen entläßt sie ihn, holt sich aber, sobald er gegangen, den ersten besten stämmigen Burschen. Er kehrt nach kurzer Zeit um, weil er denkt, sie könne aus Trennungsschmerz Selbstmord begehen. Da er Tür verschlossen findet, schließt er, daß Fremder im Haus, gelangt durch Spalier hinein und kriecht unter's Bett. Sie hat ihn gehört, blinzelt ihrem Buhlen zu und sagt: „Du hattest mich deiner Treue versichert; hüte Dich, jetzt treulos zu werden! Du kennst unsere Abmachung. Ich hatte dir gesagt, du sollst, da mein Mann nicht daheim, unser Haus zwei bis drei Tage bewachen. Dafür hatte ich dir einen Strauß duftiger Blumen aus meines Gatten Garten versprochen, hatte aber sogleich widerrufen und hinzugefügt, daß du, wenn du Geld verlangen

1) पटिन्ना, wörtlich: „die Frau eines Ortsvorstandes“.



solltest, keinen Heller erhältst. Du hattest als Lohn erbeten, eine Zeitlang während der Nacht am Fuße meines Bettes weilen zu dürfen unter der Bedingung, daß du nach nichts greifst, was meinem Mann gehört.“ Er beteuert ihr, daß sie keinerlei Grund zur Furcht habe, daß er weit in der Welt herumgekommen, ihm aber ein so keusches Weib noch nicht begegnet sei. Sie fragt ihn, weshalb das Bett so wackle. Er sagt, er bewege es, weil er ein Geräusch gehört habe und einem etwaigen Eindringling zu verstehen geben wolle, daß der Wächter wache. Auf ihre Aufforderung hin verstärkt er die Bewegung, bis ein Bettfuß bricht. Da stützt der Ehemann mit eigener Hand das Bett bis zum Morgen. Dann umarmt er den Burschen, fleht hundertfachen Segen auf ihn und seine Eltern herab und wünscht, daß Gott ihm mit gleichem Maße seine Treue vergelte, lobt ihn, beschenkt ihn mit einigen Rupien und  
 15 entläßt ihn. Darauf fällt er seiner Frau zu Füßen, preist sie und wünscht ihr, daß Gott ihr mit gleichem Maße vergelte, wie sie seines Bartes Ehre gewahrt habe. Sie beteuert ihre Treue und fleht, es möge ihr vergönnt sein, dauernd mit ihm zu leben, um dadurch Ruhm in beiden Welten zu erlangen.

20 Von den fünf Strophen des Hitōp. (25—29) ist keine übersetzt.

### III, 7. Von König Madanpāl Sārang<sup>1)</sup>.

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß einst König Madanpāl sein ganzes Heer und seine mächtigen Bergen gleichenden Elefanten nahm und eine Festung  
 25 belagerte. Sechs Monate verharrte er im Kampfe; aber so sehr er sich bemühte, sie zu nehmen: es wollte ihm nicht gelingen. Da er sich nicht zu helfen wußte, sagte eines Tages sein Kanzler Sainākarn, welcher sehr weise war, zu ihm: „Majestät! Das Heer ist umsonst aufgeopfert, und keinerlei Vorteile haben wir errungen.  
 30 Wir müssen jetzt eine List anwenden, welche in kurzem die Festung in unsere Hand bringt, ohne daß das Heer dabei zu Grunde geht.“

Der König sagte: „Wenn es deiner Klugheit und Weisheit gelingt, das Heer vor der Vernichtung zu bewahren und die Festung schnell in meine Hand zu bringen, so schenke ich Dir Reichtum  
 35 und verleihe Dir das Kommando über sie.“

Da freute sich der Kanzler und ließ drei Leute kommen, einen Pferdewärter, einen Elefantenwärter und einen Koch. Diese drei unterrichtete er in mancherlei Weise in den Mitteln der Kundschaft und des Trugs, spendete ihnen reichlich Geschenke und Ehrenbe-  
 40 weise und sandte sie dann in die Festung mit der Weisung, sie zu überlisten. Die drei Männer verkleideten sich als Mönche und gelangten durch irgend eine List in die Festung.

1) In den einleitenden Worten wird er in der Erstausgabe als Herrscher von Narkstān (نرکستان) bezeichnet. Die Ausgabe von 1842 liest ترکستان Targistān, die von 1284 H. ترکستان, was wohl Turkistān zu lesen ist.

Nachdem sie sich einige Tage in ihr aufgehalten hatten, änderten sie ihre Kleidung, nahmen jeder in seinem Gewerbe Dienst am Hofe des dortigen Königs und verwalteten ihre Ämter, immer mit Leib und Seele<sup>1)</sup> sich beeifernd und nicht nachlassend in ihrer Tätigkeit und Rührigkeit. Als die Vorgesetzten in der Festung die Dienstfertigkeit und den Eifer bemerkten, welche die drei bei jedem Geschäft entwickelten, erwirkten sie es, daß der eine zum Hofküchenchef, der zweite zum Stallmeister ernannt und daß dem dritten die Obhut über das Elefantenhaus anvertraut wurde. So weit ging das Vertrauen, welches alle Vorgesetzten zu ihnen hatten, daß sie untereinander sagten: „An unseres Königs Hofe gibt es keinen, welcher so tätig und so wohlgesinnt wäre, wie diese drei.“

Als die drei aber sahen, daß die Bewohner ihnen völlig vertrauten, so kamen sie ganz unter sich an einsamer Stelle zusammen und sagten: „Wir wollen den Auftrag, um dessentwillen der Kanzler uns hierher gesandt hat, nun ausführen und zwar in der Weise, daß wir in der übernächsten Nacht die Menschen und Pferde und Elefanten vergiften und uns dann davon machen.“ Darauf gab der Stallmeister allen Rossen mit den Schminkbohnen<sup>2)</sup> Gift zu fressen, der Küchenchef mischte Gift unter alle Speisen, und der Aufseher über das Elefantenhaus ließ gleichfalls unter die Futterrationen aller Elefanten Gift mengen, und alle ohne Ausnahme, welche diese vergifteten Speisen und Bohnen und Futterrationen verzehrten, mußten sterben.

Als nun die drei in dieser Weise ihren Auftrag ausgeführt hatten, verließen sie miteinander die Festung, kehrten zu ihrem Heere zurück und meldeten dem Kanzler ihre Ankunft mit dem Hinzufügen, daß sie den Zweck, um dessentwillen er sie ausgesandt habe, erreicht hatten.

Der Kanzler ging zum König und sagte: „Majestät! Euer Glück hat Eures Sklaven List mit Erfolg gekrönt.“ Kaum hatte der König diese gute Nachricht vernommen, so zog er mit seinem Heere, von Furcht befreit, in die Festung seiner Feinde ein; und das ganze feindliche Heer war durch die Bemühung dreier Männer gestorben.

**III, 8. Rādschpūt und König.** Name des Königs: Mandūk (Hitöp.: Sūdraka); des Rādschpūten: Birbal (Hit. Wīrawara). Der erste Satz der Hitöp.-Erzählung fehlt. Birbal behält von seiner Tageslohnung, soviel er für seine Tagesausgaben braucht. „Das andere verteilt er im Namen heiliger Männer<sup>3)</sup>. Die Sendung Birbal's erfolgt bei schwerem Gewitter. Der König nimmt eine Lampe und steigt in den Hof hinab. Birbal fragt König, weshalb

1) Wörtlich: „mit Herz und Seele“.

2) In Indien als Pferdefutter verwendet.

3) گسیار کے نام پر.

er weint; der König sagte: „Irgendwo weint ein Weib so schmerzlich, daß seine klagende Stimme in meinem Herzen ein Feuer entfacht hat, durch dessen Rauch meinen Augen Tränen entströmen.“ Birbal, dem König ungesehen folgt, findet Weib nach langen Suchen. Sie sagt: „Ich bin die Lebensdauer<sup>1)</sup> des Königs dieses Reiches“ usw. Das Opfer des Sohnes muß vor Sonnenaufgang dargebracht werden, da sonst König zu dieser Zeit sterben muß. Wird es dargebracht, so verlängert es des Königs Leben um hundert Jahre. Birbal's Frau ermutigt diesen zu dem Opfer; aber ihre Mutterliebe läßt sie dermaßen weinen, daß ihr und ihres Kindes Leib von ihren Tränen überströmt wird. Im Tempel erbittet er sich die Erlaubnis von seinem Sohn, diesen zu opfern. Beim Anblick der drei Leichen weint der König so, daß in seinem Tränenstrom die Göttin samt dem Tempel zu versinken drohen. Als der König sich opfern will, begibt sich die *Dēbī*<sup>2)</sup> auf dessen Bitte hin, die Toten wieder zu beleben, zu Gott und erbittet von diesem die Wiedererweckung derselben. Der König stellt sich zornig und fragt Birbal, weshalb er über die Sendung nicht Meldung erstatte. Darauf meldet dieser, er habe lange gesucht und gerufen; das Weib aber habe nicht geantwortet; er habe keine Ahnung, wohin es gegangen sei. Schluß: „Als der König diese Worte vernahm, füllten sich seine Augen mit Tränen, und er sprach: „Freigebigkeit, Mut und freudige Hingabe des eigenen Lebens, diese Zeichen, welche den Kaisern und Königen geziemen, die habe ich alle an dir gefunden.“ Und all das Gute und Treffliche, das er von ihm in der Nacht mit seinen eigenen Augen gesehen hatte, das alles erzählte er seinem Gefolge, zog Birbal an seine Brust, gab ihm ein Ehrenkleid, schenkte ihm eine sehr große Summe Geldes und gewährte ihm Anteil an der Regierung seines Reiches.“

Von den Strophen des *Hit* ist nur die 100. übersetzt<sup>3)</sup>, aber eine *Hindustānī*-Strophe eingefügt.

Braj-Fassung: König Samudrak, Rādschpūt Wirbal und Birbal.

### III, 9. Von dem Barden Karnā und den Brahmanen.

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß einst in der Stadt Badāōm ein Barde namens Karnā in der Nachbarschaft von Brahmanen wohnte; der erregte fortwährend Rechtsstreitigkeiten wie die zwischen 'Omar und Said<sup>4)</sup>. Wenn er schließlich sah, daß er den Händen des Klägers nicht

1) عمر.

2) = Durgā, Schiwas Gemahlin.

3) Durch den obigen Satz: „Freigebigkeit, Mut“ usw.

4) عمر و زيد, Namen wie „Müller und Schulze“, in der Rechtsliteratur für nur angenommene Personen gebraucht.

mehr zu entinnen vermochte, so entzog er sich ihm durch die Flucht. Traf ihn dann der Kötwäl<sup>1)</sup> in seinem Hause nicht an, so ließ dieser den ihm benachbarten Brahmanen, die dagegen machtlos waren, die Arme auf dem Rücken fesseln, sie verhaften und abführen. Er schleppte sie vors Gericht<sup>2)</sup> und beschimpfte sie dort vor den Zehn<sup>3)</sup>. Wollten sie freigesprochen werden und heimkehren, so blieb ihnen nichts anderes übrig, als dem Kötwäl eine Bestechungssumme zu zahlen. In dieser Weise wurden sie fortwährend von ihm bedrückt, und eine lange Zeit hindurch mußten die Armen unter seinen Händen leiden.

Eines Jahres geschah es, daß in der heißen Zeit das Wasser in den Brunnen vertrocknete. Da beschlossen die Brahmanen untereinander, einen neuen Brunnen zu graben und machten sich ans Werk. Auch der Barde gesellte sich zu ihnen und sagte: „Nehmet mich als Gesellen beim Graben dies Brunnens an, damit ich gleichfalls ein Anrecht auf sein Wasser habe.“ Sie alle dachten: „Offenbar hat Gott sein Herz gebessert und es von seiner Bosheit befreit.“ Sie freuten sich alle und gestatteten ihm, mit zu graben. Er aber war und blieb ein Schurke. Nur zum Scheine legte er ein wenig Hand mit an und wußte sich um die Arbeit zu drücken. Als der Brunnen fertig war und jedermann sich anschickte, von dem Wasser zu trinken, da kam der Wortkrämer<sup>4)</sup>, beschwor allē seine Nachbarn und sprach: „Solange ihr mir keine Abrechnung über das Wasser dieses Brunnens vorlegt, dürft ihr nicht trinken!“ Sie gaben ihm zur Antwort: „Dein Anteil ist gering. Sondere das Deine ab, und wir wollen die Seite unseres Anteils nehmen!“ Er sagte: „Verfügt ihr nur frei über euren Anteil! Ich will auf der Seite meines Anteils Gift in den Brunnen schütten.“ Die Brahmanen sahen ein, daß das diesem Hurensohn wohl zuzutrauen war. Sie gaben ihm also dafür etliche Rupien, um sich seiner auf diese Weise zu entledigen.

Als er die von den Brahmanen gegebenen Rupien aufgezehrt hatte, sah er, daß ihm vorläufig keine andere List mehr zu Gebote stand. Als aber eines Tages ein heftiger Sturm wehte, da trat er in seinen Hof und rief mit lauter Stimme: „Heda, ihr Nachbarn! Ich wollte euch nur mitteilen, daß sich in meinem Hause eine Menge Schlangen, Skorpionen, Ratten und Spinnen angesammelt haben. Darum habe ich beschlossen, meine Wohnung niederzubrennen. Seid also auf eurer Hut! Denn hinterher soll mir keiner kommen und sagen: „Der Barde hat seine Nachbarn niedergefeuert.““

Da kamen alle Nachbarn aus ihren Häusern herbei, fielen ihm zu Füßen und sagten: „Du bist wirklich ein anständiger Mann! Woher sollten wir wieder einen Nachbarn nehmen, wie dich, der uns vor der Brandstiftung benachrichtigt? Wir sind bereit, dir

1) Polizeidirektor. 2) Wörtlich: „ließ sie sich im Gerichtsaal setzen.“

3) Die Stelle ist mir unklar.

4) = Barde.

etliche Rupien zu geben; du aber sinne dafür auf ein Mittel, die Schlangen, Skorpione, Ratten und Spinnen zu vertreiben, ohne deswegen dein Haus anzuzünden!" Sie veranstalteten also unter sich eine Sammlung und zahlten ihm eine Geldsumme.

5 Dann aber setzten sie sich gueinander und sagten: „Wir müssen damit rechnen, Freunde, daß dieser Barde uns alle eines schönen Tages wegbrennt oder uns sonst in irgend ein schweres Unheil stürzt. Sagen wir ihm aber ein hartes Wort, so wird er sich in seinen eigenen Bauch stechen<sup>1)</sup>. Das wird schließlich dem Kötewāl  
10 zu Ohren kommen, und da er weiß, daß wir vermögende Leute sind, so wird er seinen Spott mit uns treiben und uns ausplündern. Da ist es schon besser, wir verlassen diesen Ort und siedeln uns anderswo an.“

Als sich die Brahmanen auf diesen Entschluß geeinigt hatten, 15 machten sie sich alle zusammen um Mitternacht davon und beeilten sich so, daß sie, als der Morgen allmählich zu dämmern begann, schon zehn bis zwölf Kōs entfernt waren; denn sie fürchteten immer, der schuftige Barde könnte ihnen auf den Fersen sein.

Zu dieser Erzählung s. oben, Kap. IV, B, 2, S. 180.

20 **III, 10.** Von dem Tischler Narand und dem Mönch <sup>2)</sup> Gōrakhnāth.

#### Übersetzung.

Es wird erzählt, daß einst ein Tischler namens Narand lebte. Der trug auf seinem Kopfe Hölzer aus dem Walde ein und machte daraus Kübel, Leuchter, Löffel, Holzschuhe, Wellhölzer und Bretter,  
25 verkaufte sie und bestritt aus ihrem Erlös seinen Unterhalt.

Eines Tages ging er wieder in den Wald und schlug seine Art in einen Nußbaum, ein oder zwei Handbreit über der Wurzel. Während er noch schlug, trat ein Mönch aus dem Baum und sprach: „Höre, Tischler! Mein Name ist Gōrakhnāth. Ich habe  
30 mir's sauer werden lassen auf Gottes Pfad. Alles was von meiner Zunge kommt, geht durch Gottes Gebot in Erfüllung. Ziehe deine Hand vom Füllen dieses Baumes zurück und erbitte dafür von mir, was du begehren magst.“

Als der Tischler das hörte, ward er nachdenklich und sagte:  
35 „Was soll ich erbitten, bevor ich mich bedacht und beraten habe? Hier will ich nur die Bitte aussprechen, daß sich drei Worte erfüllen, die von meiner Zunge kommen, sobald ich nach Hause gelangt bin.“ Der Mönch sprach: „Geh hin! Gott wird sie erfüllen.“

Mit leeren Händen kam der Tischler heim. Seine Frau fragte  
40 ihn: „Was bringst Du denn von Deinem Ausgang mit?“ Da ward er zornig und erwiderte mit grober Rede: „Kannst Du denn nicht sehen? Ich komme mit leeren Händen. Was ich bringe? Das und jenes<sup>3)</sup>!“

1) Das kann wörtlich oder in übertragenem Sinne gemeint sein.

2) *jogī*, skr. *yōgīn*.

3) *فلانا*, Euphemismus für *membrum virile*.

Kaum hatte dieses Wort seinen Mund verlassen, was sah er? In seinem ganzen Hause, auf allen Seiten, wohin er nur seine Augen aufhob, um zu schauen, überall zeigte sich's seinen Blicken, herabhängend wie Kalandar-Keulen<sup>1)</sup>. Wohin er seine Hand ausstreckte, kam außer jenem nichts in seine Hand. Und wenn er eines abriß<sup>5</sup> und wegwarf, so kamen an seiner Stelle zehn andere zum Vorschein.

Der Tischler sagte: „Heil meinem Stern! Alles, was ich sagen werde, wird sich erfüllen.“ Als seine Frau sah, was vorging, freute sie sich sehr; denn sie dachte: „Das Glück steht mir zur Seite, da mein Mann Gewalt über Zauberkräfte gewonnen hat.“ Der Tischler<sup>10</sup> aber sagte in seinem Herzen: „Von den drei Worten, die sich nach des Mönches Aussage erfüllen sollen, war dies das erste, welches in Erfüllung gegangen ist. Mit dem zweiten will ich jetzt diesen Unrat wieder beseitigen und mit dem dritten mir verschaffen, was ich begehre.“ Darum rief er: „O Gott! Laß alle diese scheuß-<sup>15</sup> lichen Dinger aus meinem Haus verschwinden, so daß keines mehr bleibe!“

Während er noch redete, ward sein Gebet erhört. Aber es schlug ihm zum Unheil aus. Denn als er nach seiner Verhüllung sah, war von seiner Mannheit auch nicht die geringste Spur mehr<sup>20</sup> vorhanden. Da steigerte sich sein Ärger zur Wut; er raufte sich seinen Bart aus und verschaffte sich mit dem dritten Worte, das ihm noch zur Verfügung stand, das Zeichen seiner Mannheit wieder und dankte Gott dafür. —

Kontamination der Geschichten vom zweiköpfigen Weber<sup>25</sup> (Pañcākhyāna, Textus simpl. V, 8, Pūrp. V, 6 usw.), von den drei törichten Wünschen und von den vielen Geschlechtsteilen: s. oben Kap. IV, B, 2, S. 131.

IV, 1. Schwäne<sup>2)</sup> und Schildkröte. Land: Dschalandhar (Hit. Magadha); Fluß Pad (Hit. See Phullōtpala). Ein Fischer<sup>30</sup> namens Tschānd. Die Schildkröte ist gegen das Abwarten, weil sie sich die Fähigkeit nicht zutraut, sich so aus der Hand des Fischers zu befreien, wie es die Kaufmannsfrau getan habe. [Darauf erzählt sie die 2., im Hitop. 3. Erzählung, während Hit. IV, 2 ausgefallen ist]. Schildkröte erklärt, wenn Gänse sie nicht tragen<sup>35</sup> wollen, zu Fuße zu gehen. Gänse sagen, es werde ihr wie jenem Storch ergehen [3. Erzählung]. Schluß: „Als sie über ein Dorf gekommen waren, betrachteten sich die Leute dort das Schauspiel. Da sagte einer von ihnen, ein Knabe: „Wenn diese Schildkröte herunterfällt und mir unter die Hände kommt, so röste und ver-<sup>40</sup> zehre ich sie.“ Ein anderer sagte: „Wenn ich sie erwische, so esse ich sie gekocht.“ Die Schildkröte vermochte diese Worte nicht

1) *Kalandar* bezeichnet eine Art wandernder mohammedanischer Mönche.

2) *hansa*; über die Bedeutungen s. oben S. 134 nebst Anm. 3. In der *Akhlāq* Gänse oder Enten (قاز).

zu ertragen. In heftigem Zorn rief sie: „Dreck sollt ihr fressen!“ Aber noch während sie sprach, lag sie schon unten. Da liefen die Knaben herbei, bemächtigten sich ihrer und taten ihr Schimpf und Schande an.\*

Die in der Erzählung des Hit. vorkommenden Strophen sind nicht übersetzt, dagegen ist eine, die sich im ersten Buche des Hit. befindet (Übers. I, 77 = Pet. I, 75) unmittelbar hinter der eingeschobenen dritten Erzählung in folgender Form wiedergegeben:

مرد وہی کہ پہلے اپنے واسطے جگہ نئی ٹھہرا لے تب اپنے قدیم گھر کو چھوڑے

10 „Derjenige ist ein Mann, der sein altes Haus erst dann verläßt, wenn er vorher für sich einen neuen Wohnort ausgesucht hat“.

IV, 2. [Hit. 3.] Der Kaufmann, seine Frau und der Diener. Kaufmannssohn kauft Jäger Schildkröte ab; am Tag spielt er damit; in der Nacht bewahrt seine Mutter sie im Wasserkrug auf. Eines  
15 Tages küßt Kaufmannsfrau ihren Diener, als Kaufmann zu ungewohnter Zeit aus Laden zurückkehrt. Beschuldigt Diener, Kampfer genascht zu haben; dieser beschuldigt sie der Lüge. Kaufmann beriecht Mund des Dieners, riecht nichts von Kampfer und beschuldigt Frau, den Kampfer in ihres Vaters Haus geschickt zu haben.  
20 Wütend nimmt sie den Wasserkrug auf den Kopf, in dem sich die Schildkröte befindet, und eilt nach Fluß; Kaufmann, der Selbstmord befürchtet, ihr nach. Sucht sie zu begütigen und nach Hause zu ziehen. Sie wehrt sich heftig. Krug fällt ihr vom Kopf und zerbricht. Schildkröte rettet sich ins Wasser. — Strophen nicht über-  
25 setzt. — In den beiden Zügen, daß der Diener angeblich Kampfer genascht hat und daß auch der Kaufmann des Dieners Mund beriecht oder wenigstens beriechen soll, stimmt die Braj.-Fassung B zur Akhlāq. Text und Übersetzung beider Fassungen siehe im Anhang.

IV, 3. [Hit. 4.] Störche, Schlange und Ichneumon. Fluß  
30 Bhāg Ratī [statt Bhāgīrathī = Gangā; Hit.: Airāvati am Berg Gṛdhrakūṭa („Geierhorn“)]. Schlange belästigt die Tiere nicht, die auf Baum wohnen. Da Störche für ihre Jungen fürchten, gibt einer den Rat, Fische unter Baum auszustreuen, welche Ichneumon und Schlange herbeilocken würden, Ichneumon würde Schlange töten.  
35 Es geschieht, Ichneumon sieht aber auf Baum die weißen Störche, hält sie für Fische und steigt hinauf. Die Alten retten sich, Ichneumon frißt die Jungen und zerstört die Nester.

Auch in der Braj.-Fassung B sollen die Fische die Schlange anlocken. Der Zug der Akhlāq, daß die Schlange die Reiher auf  
40 dem Baume nicht behelligt, geht möglicherweise auf den Text von B zurück, in welchem gesagt zu werden scheint, daß eine andere Schlange die Jungen frißt. Es könnte sich um einen alten, in verschiedenen Braj.-Hss. überlieferten Fehler handeln. — Text und Übersetzung beider Braj.-Fassungen im Anhang.

**IV, 4.** [Hit. 5.] Bûßer und Maus. Ort: Am Ufer des Indus [Hit.: Im Bûßerwalde Gautamas]. Name des Asketen [Hit. Mahā-tapas] nicht genannt. Maus von Katze schon ins Maul genommen; von Hunden bedroht. Nachdem Asket sie in Katze und Hund verwandelt, verwandelt er sie in Tiger, ohne daß sie vorher von Tiger bedroht worden ist, damit sie vor allen Raubtieren sicher sei. Tiger bewacht Mönch in der Nacht. Schluß: „Die Leute, welche kamen, um ihn zu sehen, sagten untereinander: „Er war ursprünglich eine Maus. Der Einsiedler hat ihn durch sein Gebet in eine Katze, dann in einen Hund und schließlich in einen Tiger verwandelt.“ Als er diese Worte hörte, dachte er in seinem Herzen: „Was werde ich dem Mönch tun können, wenn er mich wieder zu dem macht, was ich zuerst gewesen bin? Besser ist's, ich töte ihn. Dann brauche ich keinerlei Unglück mehr zu besorgen.“ Nachdem er diesen Gedanken in sein Herz gefaßt hatte, tötete er sogleich den Mönch, trank sein Blut und strich es auch an seinen Körper.“

**IV, 5.** [Hit. 6.] Reiher und Krebs. Ort: See Garinatî in Hindustân (Hit.: See Padmagarbha [„Lotusschoß“] in Mâlawa). Reiher hat von Freund erfahren, daß am nächsten Tag gefischt wird. Krebs überbringt Fischen Nachricht und dem Reiher die Bitte der Fische. Als Reiher alle Fische gefressen, bietet er dem Krebs Rettung an. Krebs will allein gehen, da seine Füße ihn schon die kurze Strecke tragen würden. Reiher entgegnet, die Mühe, die er dem Krebse so verursachen würde, werde in das Buch seiner Taten eingetragen werden. Er läßt den Krebs auf seinen Rücken steigen<sup>1)</sup>. — Strophen des Hit. nicht übersetzt.

Auch bei Lâl frißt Reiher alle Fische. Sonst Lâl wie Hs. O und Hit.

**IV, 6.** [Hit. 7.] Brahmane und Töpfer. In der Akhlaq: Kaufmann und Hufschmied. Da die Erzählung in den Einzelheiten völlig abweicht, geben wir von ihr die vollständige

#### Übersetzung.

Man erzählt, daß ein Kaufmann namens Schādî einen Krug voll scharfen Öles<sup>2)</sup> auf dem Markte gekauft hatte, und indem er dort stand, zu rufen anhub: „Wenn ein Dienstmann mir diesen Krug nach meinem Laden bringt, so gebe ich ihm einen Takā<sup>3)</sup> Lohn.“ Ein Hufschmied namens Dalwālî, welcher zugegen war, hob sich den Krug auf den Kopf und machte sich auf, ihn nach des andern Laden zu tragen, und während er dahinging, schmiedete er in seinem Herzen folgenden Plan:

„Für diesen Takā kaufe ich mir ein Huhn; das legt mir 20 Eier. Nach 22 Tagen kriechen 20 Küchlein aus. Wenn sie groß sind, verkaufe ich sie und kaufe mir eine Ziege, für deren

1) Wie bei Nirmal Pāṭhak I, 8; vgl. Das Pañcatantra, S. 276.

2) d. i. Öl aus Senfkörnern, Senföl.

3) Kleine Kupfermünze.



Junge eine Kuh, für diese eine Stute, für die Stute eine Kamelstute. Dann erwerbe ich mir ein Elefantenweibchen. Wenn ich dann infolge dieses Handels großen Reichtum in meinen Händen habe, verheirate ich mich mit 4 Frauen. Von jeder der 4 Frauen bekomme ich vier Söhne. Wenn diese zu jungen Männern herangewachsen sind, werden sie wie Prinzen auf arabischen Rossen auf die Jagd reiten wollen. Ich schließe mich ihrem Gefolge an, damit die andern ihnen Achtung und Ehrerbietung entgegenbringen.<sup>4</sup>

Während dieser müßigen Traumerei dachte er schließlich gar nicht mehr an den Krug, so daß dieser von seinem Kopfe auf die Erde fiel und zerbrach und das ganze Öl wegfloß. Da packte ihn der Kaufmann bei seines Hauptes Haar und bearbeitete ihn dermaßen mit seinen Füßen, daß er wohl zeitlebens diese Züchtigung nicht mehr vergessen wird. —

Hier erinnern an den Grundtext nur noch die vier Frauen, die der Held der Erzählung im Hitōpadēśa heiraten will, weil ihm das als Brahmanen zusteht: aus jeder Kaste eine. Im übrigen haben wir in der *Akhlāq* eine Fassung, welche zwischen der indischen und der europäischen Form der Erzählung vermittelt. Die zur letzteren Form gehörigen Züge sind das Tragen des Kruges und sein Fallenlassen im Banne des Luftschloßbaus und die Absicht, sich für den kärglichen Erlös ein Huhn zu kaufen. Ein Kaufmann spendet die Gabe im arabischen *Kalīla* und *Dimna* und im *Anwar-i Suhailī*; und im *Anwar-i Suhailī* besteht sie aus Honig und Öl, die der heilige Mann in seinem Kruge aufbewahrt. Auch in *Khiraḍ Afroz*, der *Hindustānī*-Bearbeitung des *ʿIyār-i Dānīsh*, finden sich die beiden oben hervorgehobenen Züge nicht.

**IV, 7.** [Hit. 8.] Der Brahmane und die drei Schelmen. In der *Akhlāq* tritt an Stelle des Brahmanen ein Mann aus Multān, der auf dem Markte eine Ziege gekauft hat, die er am Stricke nach Hause führt. Mehrere Schelmen setzen sich an drei bis vier Stellen des Weges nieder. Der erste fragt ihn, woher er den unreinen Hund habe. Der Mann wird etwas zweifelhaft; er nimmt die Ziege auf seine Schultern. Der zweite macht ihn darauf aufmerksam, daß das Tier (es wird nicht gesagt, was für eins) seine Kleider durch Harn verunreinigen werde. Der Multāner setzt die Ziege auf den Boden und führt sie am Strick weiter. Als er wieder ein Stück gegangen, vernimmt er unter einem alten Baum hervor eine Stimme: „Aber Mann! Bist du denn besessen oder hat sich gar dein Augenlicht gemindert, daß du mit so einem unreinen Tier, wie ein Hund ist, an der Hand einhergehst?“ Da glaubt er, sein Hirn oder sein Gesicht habe wirklich gelitten, löst den vermeintlichen Hund vom Strick, badet bekleidet in einem Fluß und geht heim, während die Schelmen die Ziege verzehren.

Die Hitōp.-Strophen und mit ihnen die 9. Erzählung des Hitōpadēśa („Löwe, Tiger, Schakal, Rabe und Kamel“) sind aus-

gefallen. (In der Braj-Hs. O ist wie bei Lal die 9. Erzählung aus der 8. herausgenommen und durch ein kurzes Rahmenstück mit ihr verbunden.)

IV, 8 und 9. [Hit. 10 und 11.] „Schlange und Frösche“ und „Schlange und Brahmane“. Die zweite ist nur Episode der ersten. — Ort und Namen der Schlange und des Froschkönigs fehlen in der *Akhlāq*. Der Froschkönig selbst (im Hit. ein Frosch) fragt die Schlange, weshalb sie betrübt sei und erbietet sich, durch sein Heer aus dem Wasser holen zu lassen, was ihr etwa hineingefallen sei. Sie erzählt die 9. [Hit. 11.] Geschichte. Namen fehlen. 10 Bruder des Vaters tröstet diesen mit der Strophe:

مت ہوچہ رفتگان کو کیدھر تھے اور کہاں تھیں  
شاعیان نامور اور دلہنیں جو نوجوان تھیں

„Frage die Verstorbenen nicht, wo sie gewesen und wo sie sind, die berühmten Fürsten und neuvermählten Frauen, welche in ihrer ersten 15 Jugend prangten.“ (Vgl. Hit. Str. 68 und 82). Als er in den Wald gehen und Asket werden will, halten ihn seine Freunde davon mit den Worten ab: „Bruder! Niemand wird dadurch zum Asketen, daß er seinen Bart schert, sein Kleid zerreißt, in den Wald geht und darin wohnt, sondern derjenige wird es, dessen Taten gut sind.“ (Vgl. Hit. Str. 87). 20 Von den Brahmanen ist dann nicht weiter die Rede. Die Schlange erzählt nur, zu derselben Zeit sei ihr ein Greis von sehr ehrwürdigem Aussehen erschienen und habe ihr mitgeteilt, vom nächsten Morgen bis zum Auferstehungstage müsse sie Frösche tragen; diese Strafe habe Gott über sie verhängt. Wolle sie von ihr erlöst werden, so 25 solle sie ans Ufer eines Teiches gehen, den Froschkönig auf ihren Nacken heben und ihn umhertragen. Der Froschkönig denkt erfreut in seinem Herzen: „Gott hat mir dieses Roß umsonst gegeben. Sicher ist mir solches Berittensein durch die Hilfe meiner Sterne zuteil geworden.“ Er läßt sich von Schlange zu seinem Feinde 30 tragen, begleitet von seinem ganzen Heere. Als sie soweit vom Teiche entfernt sind, daß die Frösche ihn allein nicht mehr erreichen können, läßt sich die Schlange „unter irgend einem Vorwand zur Erde fallen“)“ und gibt als Grund dafür an, der Anblick des Froschheeres habe ihren Hunger erregt. Sie erhält die Erlaubnis, zwei 35 bis vier Soldaten zu verzehren. Als sie ihre Bedenken dagegen äußert, sagt er: „Mein Heer wird dadurch nicht kleiner, daß du davon frißt.“ Sie frißt nun täglich drei bis vier Frösche, bis sie in kurzer Zeit das ganze Heer verzehrt hat. „Nur der König war

1) کسی بھانے سے اپنے تین زمین پر گرا دیتا . Auch hier hat

der Verfasser nicht das Körperbild der Schlange und des Frosches, sondern das eines etwa auf einem Elefanten reitenden Fürsten im Sinne. S. oben Kap. IV, A, 7.

noch übrig.“ Da fragte die Schlange: „Was soll ich heute essen, o König? Ich habe wieder Hunger.“ Der Frosch sagte: „Geh an das Ufer eines Teiches, Schlange, oder an das eines Sees und fülle dir dort deinen Bauch!“ Sie entgegnete: „Dein ganzes Heer hat in meinem Bauche Quartier bezogen. Es ist nicht gut, daß der König von seinem Heere getrennt bleibt. Viel besser ist es, Ihr bezieht mit Eurem Heere gemeinsam dasselbe Quartier.“ Da schwieg er, weil er seinen Tod vor Augen sah. Die Schlange aber warf ihren fürstlichen Reiter auf die Erde, versetzte ihm ein paar Hiebe mit ihrem Schwanze und fraß ihn auf.“

Abgesehen von den bereits erwähnten Anklängen ist keine von den 29 eingeschobenen Strophen (66—94) des Hitōpadēśa übersetzt.

Nach der Braj-Hs. O trösten den Vater Bruder (oder Brüder) und Verwandte (भारै बंध); Lāl hat den Zusatz: „und die Leute des Dorfes“, und nach Lāl redet Kauḍinya den Kapila (कपिलदेव) mit „Bruder“ an. Im übrigen schließen sich beide Fassungen eng an den Hitōpadēśa an.

IV, 10. [Hit. 12.] Brahmane und Ichneumon. — Namen fehlen. Zu dem Brahmanen kommen eines Tages 5—7 Gäste, als er gerade nach dem Fluß gegangen ist, um zu baden. Da die Brahmanin weder die Gäste vernachlässigen, noch das Kind allein lassen will, vertraut sie dessen Bewachung dem Ichneumon an und begibt sich zu jenen. Das übrige verläuft wie im Hitōpadēśa, so daß also der Brahmane (der gar nichts davon wußte, daß das Tier sein Söhnchen bewachen sollte) den Ichneumon erschlägt. Als er die Wahrheit erfährt, weint er so, daß er davon krank wird.

Strophe (98) nicht übersetzt. — In der Braj-Hs. O und bei Lāl vertraut der Brahmane das Kind dem Ichneumon an, und die Brahmanin (die davon nichts wissen konnte) tötet, als sie vom Bad heimkommt, das Tier.

#### V. Anhang: Textproben aus der Braj-Bearbeitung<sup>1)</sup>.

O I, 7: Prinz, Kaufmannsfrau und Kaufmann.

तिन बारपुर में एक तुलस नाम राजा की पुत्र सो पिता  
चपणी टीकायत कर राज की इधकारो कोचो उन एक तरणी  
35 स्त्री बांणीया की देवी पीछे चपणी घर जाय दुती कुमारी चर  
वन्दावनवती<sup>2)</sup> ऊं राजकुमार कु देव कामातुर भई जाती स्त्रीयन  
के कोई प्रीच<sup>3)</sup> नाही वैसी गाय नचो बिच चाहि तैसी स्त्री नचो

1) Die Texte sind ohne Normalisierung der Schreibung genau nach den Hss. gegeben. Auch fehlerhafter Anusvāra ist nicht gekündert, da die Schreiber und wohl schon der Verfasser sich oft über das Richtige im unklaren waren.

2) So hier; unten S. 177, Z. 11 richtig.

3) Hs. की प्रीच प्रीच.

पुरष चाहि तब दुती वा के घर गई तब उन स्त्री कही ऊ  
 पतिव्रता हो<sup>1)</sup> वा ते जो स्त्री पति की आग्या में होय : वा  
 सु भरतार सुषी होय : अगन साव दे चाहि सो में ती<sup>2)</sup> भर-  
 तार कही सो कब तब दुती कही भली बात जैसी ही करिहै :  
 तब दुती तुगल पै आई राजपुष सुं कही- वा को घर को भली  
 कु चाकर रघो जू आ स्त्री हाथि आवि राजपुष कही भरतार  
 अपणी अपणी कैसी देगो दुती कही उपाय करऊ मते उपाय  
 सु होय सो बल सु न होय उपाय कै<sup>3)</sup> हाथी बीच में बटकाय  
 खार हाथी माथी : राजपुष कही इह कैसी कथा है : दुती  
 कहत है : [Hier folgt Erzählung I, 8] ता ते कहत ऊं उपाय<sup>4)</sup>  
 करीये तब दुती कै कह्यो राजपुष सावस्यवती के भरतार कु चा-  
 कर राखी सब ही कारज में प्रतीत करीये एक दिन राजपुष  
 चारदंत<sup>5)</sup> वनक सुं कही आज भवानी की की आग्या सुं एक  
 महीना सो गौरीव्रत करिहो एक स्त्री निज तहस चांधो वा  
 हि विमाच आभरण दे विदा करऊ : तब चारदंत<sup>6)</sup> को ऊं<sup>15</sup>  
 तहसी स्त्री से आवो राजपुष वा कु एकल पवित्र ठोर भोजन  
 कराय केसर चंदन सुगंध सुं चरवि बल्ल बल्लकार दे वा के पाय  
 लाग अति आदर सु विदा करी चारदंत वा सु कही में तो  
 हि इतनी मास दिवायो आधी मो हि देहि उन स्त्री कही  
 में न देवु : चारदंत विचार्यो राजकुमार तो महीना एक सु<sup>20</sup>  
 इतनी मास देगो अपनी तहसी स्त्री काहे न जानु अब इतनी  
 मास काहे न जू तब अपनी सो कही उन कह्यो ऊं तो तेरी  
 आग्या में ऊं कैसी मतो करि अपनी स्त्री से आवो राजपुष  
 अपनी मनोरथ<sup>7)</sup> पायो बांजीवि विहन देधि अपनी करतूत आप  
 पिछतायो

25

1) So Hs. statt *है*.2) So Hs.; wohl *ती* zu lesen.3) So, statt *ते*. Da der Schreiber der Hs. ein Gujarāṭī war, so wird er von guj. *जी* beeinflusst gewesen sein.4) Richtig wäre *चारदंत*.5) Hs. *रब*.

## Übersetzung.

In dieser Stadt Wārpur<sup>1)</sup> lebte Tugal, eines Königs Sohn. Den hatte sein Vater mit den Abzeichen der Herrschaft geschmückt und zum Verwalter des Reiches eingesetzt. Einst sah Tugal die junge Frau eines Kaufmanns. Darauf ging er nach Hause und ließ eine Kupplerin holen. Aber auch Lāwanyawati<sup>2)</sup> war vom Anblick des königlichen Prinzen liebeskrank geworden. Denn: Niemand ist den Frauen lieb; wie die Kuh neues Gras begehrt, so begehrt die Frau einen neuen Mann<sup>3)</sup>. Darauf begab sich die Kupplerin in ihr Haus. Da sagte die Frau: „Ich bin meinem Gatten treu. Denn: Die Frau, welche ihrem Manne botmäßig ist, mit welcher der Mann glücklich wird, verheirate man Angesichts Agnis [des heiligen Feuers]“<sup>4)</sup>. Darum tu ich, was mein Gemahl mich heißt.“ Da sagte die Kupplerin: „Ein gutes Wort! So wollen wir's halten!“ Darauf ging die Kupplerin zu Tugal. Sie sagte zum Königssohn: „Macht ihres Hauses Herrn zu Eurem Diener, damit diese Frau in Eure Hände fällt.“ Der Königssohn sagte: „Wie wird der Ehemann seine Frau hergeben?“ Die Kupplerin sprach: „Ich werde für ein Mittel sorgen. Was durch das Mittel der Klugheit zustande kommt, kommt nicht durch Gewalt zustande. Durch ein Mittel [eine List] hielt der Schakal den Elefanten im Morast fest und tötete den Elefanten.“ Der Königssohn sagte: „Was ist das für eine Geschichte?“ Die Kupplerin erzählte: [Hier folgt

## O I, 8. Elefant und Schakal.

ब्रह्मरन् मे करपूरतिन नाम हाथी रहै :

ता कु देव सब खार भतो करब

काने यह हाथी मरै : तो हम कु चोमासा मे जाहार सुगतो  
होय तब एक बुढी खार बोळी कु हम हाथी कु बुझि उपाय  
करि मारिऊ पीछे यह खार निकट जाय

इह कही हे देव तुम हम सु कपा करो

हाथी कही तु कोन है कहां ते आयो है खार कही

सब वनवासीवन तुम पे पठायो है कु हमारे  
वन मे राजा नाही सब वन के राजा तुम हो सब गुण संयुक्त  
हो वा ते जो कपावत होय आचार प्रताप

1) Verderbt für Wirpur. Der dem ersten Satze des Sanskrittextes entsprechende Satz fehlt.

2) An dieser Stelle steht verderbt *Valyūvanavati*; später richtig.

3) Hit. I, 156.

4) Verstümmelung aus Hit. I, 157 f.

Erzählung I, 8]. Darum sage ich: „Wir müssen ein Mittel [eine List] gebrauchen.“ Darauf nahm der Königssohn auf den Rat der Kupplerin Lūwanyawati's Mann in seine Dienste. Er ward in alle Geschäfte eingeweiht. Eines Tages sagte der Königssohn zu dem Kaufmannssohn Tschārudamt: „Von heute ab muß ich auf Befehl der heiligen Bhawānī<sup>1)</sup> einen Monat lang die Gaurī<sup>2)</sup> verehren. Bringet mir immer ein junges Weib. Ich will es bewirten, ihm Geschmeide schenken und es dann entlassen.“ Da führte ihm Tschārudamt eine junge Frau zu. Der Königssohn bewirtete sie an einsamer, heiliger Stelle, salbte sie mit Saffran,<sup>11</sup> Sandel und andern Wohlgerüchen, schenkte ihr Kleider und Schmuck, fiel ihr zu Füßen und entließ sie, indem er ihr die höchste Achtung bezeugte. Tschārudamt sagte zu ihr: „Mir verdankst Du, daß Dir solche Schätze gespendet worden sind. Gib mir davon die Hälfte!“ Die Frau sagte:<sup>15</sup> „Ich gebe Dir nichts.“ Da überlegte Tschārudamt: „Der königliche Prinz wird ja einen Monat lang solche Schätze verschenken. Warum führe ich ihm nicht meine eigene junge Frau zu? Und warum nehme ich solche Schätze nicht selbst entgegen?“ Da redete er mit seiner Frau. Sie sagte: „Ich tue alles, was Du be-<sup>20</sup> fehlst.“ Darauf führte er seinen Entschluß aus und brachte jenem seine Gemahlin, und der Königssohn hatte, was er begehrte. Als aber der Kaufmann [sie] weinen sah, bereute er selbst seine eigene Tat<sup>2)</sup>.

### B I, 8. Elefant und Schakal.

ब्राह्मणरत्न नाम वन

तहाँ कर्पूरतिलक नाम<sup>25</sup>

हाथी रहि महा मदोक्त ता कीं देखि सब खार बिचारी की  
घी हाथी कीं<sup>4)</sup> ही मारीये तो हमारी मास खार की जाहार  
होय तब सब खालन में एक वृद्ध खाल तिन कही या हाथी  
कीं बुद्धि के उपाय में मैं मारिहूँ किसी कह खाल हाथी के नि-  
कट गयी उड़ोत करि किसी कही राज हम सों सुदिष्ट करी<sup>30</sup>  
तब हाथी बोले तू कौन है कहा ते चाची तब खाल कही  
हूँ खाल ऊँ मो कीं सब वन के जगत्तर मिजि तुम पास पढायी  
है हमारे वन कोऊ राजा न है ता ते तुम्ह या<sup>5)</sup> वन के राजा  
करेंगे<sup>6)</sup> तुम्ह राज सायक ही सब गुन युक्त ही नीत में कही

1) Vgl. Akhlāq!

2) Bhawānī = Gaurī = Dēvī.

3) Lallu Lal: „Darauf ging der Kaufmann Tschārudamt nach Hause und bereute, als er seiner Frau Schmuck ganz in Unordnung gebracht sah, sein Werk und seine Tat.“

4) Dahinter Hs. 1.

5) Hs. घां.

6) Hs. करेंगे.

धर्म नीत करि युक्त<sup>1)</sup> होय

जैसी राजा करीये सब जो राजा मोको  
होय तो स्त्री धन की संको करीयह : नही तर इन की रखा  
कुब करि : सब प्राणी कु जैसी मेह बाधार तैसी राजा  
बाधार है : मेह बिना जोषि पि राजा बिना ना जीवि : जा  
ते राजा के उंड ते सर्व धर्म रहि दुरवस रोगी दसद्री जैसे  
दुभरतार की सेवा स्त्री राजा के उंड ते करे

ता ते रह मऊरत न टली

वेग चलो ठीस न करो : अभियेक<sup>2)</sup>

करीये रह कही स्वार चलो तब राज<sup>3)</sup> के सोम ते  
स्वार चलो जा ही मारग हाथी चलो मारग मे मेह ते कोच  
की दसदस जो तहां हाथी कीचक मे फसो हाथी कही मित्र  
अब कहा कह तब स्वार कही मेरे  
पुह के वास पकर निकल जायो कि ऊ तुमारे निकारवे कु मेरे  
भाई के आवत ऊ इतनी कहि सब स्वार सजाती बुझाए आए

काठब के मिस दातन ते हाथी की चाब तोरन जागे हाथी मार्घी

20

### Übersetzung.

Im Wrahmā-Walde wohnte ein Elefant namens Karpūtil. Bei seinem Anblick dachten alle Schakale: „Wenn dieser Elefant stürbe, so hätten wir 4 Monate lang reichliche Nahrung.“ Da sagte ein alter Schakal: „Ich werde diesen Elefanten mittels einer List umbringen.“ Dann ging dieser Schakal zu ihm und sprach: „Habet Mitleid mit mir, Majestät!“ Der Elefant fragte: „Wer bist Du?“

1) Hs. युक्त.

2) Hs. अभियेक.

3) Hs. राजा.

हे जी कुलीन होय बंधुर युक्त होय आचारवंत होय परतापीक  
होय देखी मैं पुष्ट होय नीत जानि विन मैं इतने लच्छन हैं सो  
राजा करीये जी राजा बीबी होय ती स्त्री धन की संग्रह करीये  
अब राजा नीकी<sup>१)</sup> होय ती संग्रह कौन करे

प्रांती कौं जैसे मेघ की आधार हैं तेसी<sup>२)</sup> ६

राजा की आधार अक्षय मेघ विन प्रजा बीये पै राजा बिना न  
बीये और राजा के भय ते सब धर्म रहै और जी रोगी दरिद्री  
किसी भरतार हैं तोऊ सचो सेवा करे और समन भीहरत जी  
सब राजा ते चली ता ते सब जीवन मिस तुम ही कौं राज  
देनो आदयीं है

10

सौ अब वेग चलीयेँ समवेग की समयीं  
उथीं जात है तब हाथी अपनी बुद्धि बनाय अब खाल की साथ  
चली जनि मारग कीच बजत है तहां कौं चली तब जात २  
जहां गहिरी कीच तहां हाथी फखी तद हाथी बीबी चहो  
खाल में ती कीच में फखी अब वैसे निवह तब खाल कही 15  
मेरी पूछ के बार पकरि के निकर तब हाथी जानी इन मो  
सों दगा<sup>३)</sup> करी तब हाथी कही

दोहा काम पर्यां ते जानीये जी नर वैसे होय

जान फसादी कीच में अब कहि कठि कोय १

वात्ता हाथी फखी जान अपने परवार कौं जाय कही हाथी 20  
मायीं है वेग चली तब समन खाल मिस चतुर<sup>४)</sup> की दिस ते  
हाथी पायी इति कथा

#### Übersetzung.

Es war einmal ein Wald, der hieß Wrahmā-Wald. Dort  
wohnte ein Elefant, namens Karpūrtīlak, der war ganz toll vor 25  
Brunst. Bei seinem Anblick überlegten alle Schakale: „Wenn wir  
diesen Elefanten töten könnten, so hätten wir an ihm Nahrung auf  
4 Monate.“ Nun befand sich unter all den Schakalen ein alter  
Schakal; der sagte: „Diesen Elefanten werde ich mittels einer List.

1) Hier oder hinter होय ist ein न oder जाही ausgefallen.

2) Hs. विसी.

3) = دغا.

4) Hs. चतुर; की ist wohl zu streichen.



Woher kommst Du?" Der Schakal sprach: „Alle Bewohner des Waldes lassen Dir melden: „In unserm Wald regiert kein König. Ihr aber seid der König des Waldes. Ihr besitzt alle Vorzüge. Denn: Wer mitleidig ist, gutes Betragen, Macht, Frömmigkeit und  
 5 Kennntnis der Staatskunst besitzt, einen solchen soll man zum König machen<sup>1)</sup>. Und wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben: wenn nicht, wer sollte jene schützen?<sup>2)</sup> Und wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König. Ohne Regen kann  
 10 man leben; aber ohne König kann man nicht leben<sup>3)</sup>. Denn durch die Herrschergewalt des Königs haben alle Satzungen Bestand. Infolge der Herrschergewalt des Königs dient das Weib einem so schlechten Gatten, wie einem Schwachen, einem Kranken, einem Armen<sup>4)</sup>. Drum soll dieser Augenblick nicht vorübergehen. Eilt  
 15 und zögert nicht: wir wollen Euch salben!“ So sagte der Schakal und machte sich auf den Weg. Da machte sich auch der Elefant aus Herrschgier auf demselben Wege auf, auf dem der Schakal ging. Infolge des Regens war ein Sumpf von Schlamm entstanden. Dort blieb der Elefant im Sumpfe stecken. Der Elefant sagte:  
 20 „Freund! Was soll ich jetzt tun?“ Da sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus, oder ich will meine Brüder herbeiholen, damit sie dich herausziehen. So sagte er und rief alle Schakale seiner Sippe, und sie kamen. Unter dem Vorwand,  
 25 ihn herauszuziehen, begannen sie, mit ihren Zähnen des Elefanten Haut zu zerreißen, und der Elefant ward getötet.

1) Hlt. I, 160.

2) Hlt. I, 161.

3) Hlt. I, 162.

4) Hlt. I, 163.

töten.\* Nachdem er dies gesagt hatte, ging der Schakal zum Elefanten. Er warf sich vor ihm auf die Erde nieder und sprach folgendermaßen: „O König! Sieh mich gnädig an!“ Da fragte der Elefant: „Wer bist Du? Woher kommst Du?“ Darauf sagte der Schakal: „Ich bin ein Schakal. Mich haben alle Tiere des Waldes zusammen zu Euch geschickt; in unserm Wald regiert kein König; darum sollt Ihr die Königsherrschaft über diesen Wald führen. Ihr seid des Königtums würdig. Ihr besitzt alle Vorzüge. In der Klugheitslehre aber heißt es: „Wer aus edlem Stamme ist, Verwandte und ein gutes Betragen besitzt, seine Feinde seine Macht 10 fühlen läßt, unter den Menschen hervorragt, die Klugheitslehre kennt: an wem sich alle diese Zeichen finden, den soll man zum König machen<sup>1)</sup>. Wenn der König gut ist [oder: wenn man einen guten König hat], dann soll man Frauen und Geld erwerben; ist der König aber nicht gut, wer soll da erwerben<sup>2)</sup>? Wie der Regen die Lebewesen erhält, so erhält sie auch der König; wenn auch die Bevölkerung ohne den Regen lebt, so kann sie doch nicht ohne König leben<sup>3)</sup>. Und durch die Furcht vor dem König haben alle Satzungen Bestand. Und selbst einem Manne, welcher krank und arm ist, dient trotzdem eine Frau<sup>4)</sup>. Und was glückverheißende Tage und Augenblicke 20 sind, das geht alles durch den König vor sich<sup>5)</sup>. Darum haben sich alle Tiere versammelt und bieten gerade Euch respektvoll die Krone an. So geruhet denn, jetzt schnell zu kommen. Der günstige Augenblick für die Salbung geht vorüber.“ Da verließ den Elefanten seine Klugheit; er ging mit dem Schakal und ging dorthin, wo 25 auf dem Wege viel Morast war. Und wie er ging und ging, blieb er stecken, wo der Schlamm tief war. Da sagte der Elefant: „Ach, Schakal! Ich bin im Schlamm stecken geblieben. Wie soll ich jetzt herauskommen?“ Darauf sagte der Schakal: „Ergreife meines Schwanzes Haare und arbeite dich dran heraus.“ Da erkannte der 30 Elefant: „Er hat mich betrogen.“ Da sagte der Elefant: Döḥa<sup>6)</sup>: Wenn es zu nützen gilt, erkennt man, wie ein Mann ist; Dieser ist in den Schlamm versenkt; jetzt sprich, zieht ihn jemand heraus<sup>7)</sup>?

Erzählung: Als er merkte, daß der Elefant feststeckte, 35 begab er sich zu seiner Umgebung und sprach: „Der Elefant ist getötet. Kommt schnell!“ Darauf kamen alle Schakale zusammen und fraßen den Elefanten von allen vier Seiten auf. So die Erzählung.

1) Hlt. I, 160.

2) Hlt. I, 161.

3) Hlt. I, 162.

4) Hlt. I, 163.

5) Der letzte Satz ist Verderbnis des O-Textes.

6) Eine Strophenart.

7) Vielleicht ist *बहि* statt *कहि* zu lesen: „nun zieht ihn niemand heraus.“

## O III, 2. Der Esel im Tigerfell.

हक नाम पुर<sup>1)</sup> में एक बिलास नाम घोड़ी रहे      ता के  
 एक ही गधा      ता के उपर बोहत भार बाढ़ि  
 सो चांदी परी चारो न बुरि      तब घोड़ी काऊ पे बाघ<sup>2)</sup> बर  
 5 मान कायो सो गधा पे बाघ नाम जोड़ाय पीछे घोड़ी गधा  
 कु हयां जब का<sup>3)</sup> बेल में रात कु निख जोड़ बाढ़ि : पीछे  
 रवबारे वा कु बाघ नाम दुर ही ते भागो      पीछे निख बर बाढ़ि  
 गधहा पुष्ट<sup>4)</sup> भयो एक दिन रवबारे बाघ मारन की बात बि-  
 चरि      तब उहाँ एक गधही जानि बांधी जह बाप भूरो काबलो  
 10 जोड़ बेल में छिप रह्यो      तब गधहा बाघ सहप बरन आयो जह  
 गधही देखी पुकार्यो

15

## Übersetzung.

In einer Stadt namens Hast wohnte ein Wäscher namens  
 20 Wills. Der hatte nur einen Esel. Auf diesen lud er viele Lasten.  
 Dadurch entstand eine kahle Stelle, und kein Heilmittel fand sich.  
 Da erbat sich der Wäscher von irgend wem ein Tigerfell<sup>6)</sup> und  
 brachte es. Dieses Tigerfell deckte der Wäscher über den Esel,  
 ließ ihn dann zur Nachtzeit in ein grünes Gerstenfeld los und ging  
 25 wieder heim. Der Feldhüter, welcher den Esel für einen Tiger  
 hielt, floh dann schon von weitem. So ging er immer grasen. Der

1) So Hs. O und B sind hier verderbt. Die ursprüngliche Lesart war natürlich wie im Sanskrittext हस्तिनापुर Hastināpur.

2) Hs. बाघ.

3) So Hs.

4) Hs. पुष्ट.

5) बर in der Bedeutung „Fell“ ist mir sonst nicht bekannt.

## B III, 2. Der Esel im Tigerfell.

हस्तिनागपुर<sup>1)</sup> नगर में एक धोबी रहै सो तिन के साहसे  
 कों गदहा दूसरी भयो तब धोबी  
 एक उपाय कयो उका गदहा कों कहीं<sup>2)</sup> ते वाघ<sup>3)</sup> बर बास बांन  
 उठाव गदहा कों ले जाइ बाझ के जी के हरीया बेत में छोरि<sup>4)</sup>  
 आयी तब गदहा वाघ<sup>5)</sup> बर सहित चरत देख रववारो उद्यौं  
 बू जान्बी कोऊ वाघ चरत है तब बेत छोरि दूर भाग गयो  
 जैसी वाघ के रंग गदहा कों बेत में राति कों नीस<sup>6)</sup> धोबी चलाई  
 ले जाय तब एक दिन रववारो कारी कांबरी उठ तीर धनी  
 ले वाघ कों मारवै कों बेत<sup>7)</sup> में आयी तब कहो है 10  
 दोहा भले नुरे सब एक से जो कों जोसत नाहि  
 जान परत है काक पिक रित बसंत के माहि 9  
 वार्ता तब गदहा वा कों कारी रूप देखि जान्बी या कोऊ  
 गदही<sup>8)</sup> आई है तब पुकारत २ गदहा दोरि भैरो गयो तब  
 रववारि सबद के अनुसारि जान्बी बू यो ती गदहा है तब दोरि 15  
 काठनि ते गदहा कों मार्यो इति कथा

## Übersetzung.

In der Stadt Hastināgpur wohnte ein Wäscher. Der hatte einen Esel zum Beladen, welcher schwach wurde. Da gebrauchte der Wäscher eine List. Er brachte irgendwoher ein Tigerfell<sup>7)</sup>, 20 bedeckte den Esel damit, nahm ihn, führte ihn in ein grünes Gerstenfeld, ließ ihn dort los und kehrte heim. Als der Feldhüter den mit einem Tigerfell bedeckten Esel grasen sah, fürchtete er sich, weil er glaubte, ein Tiger graste(!). Da verließ er das Feld und flüchtete, weit weg. So führten der Wäscher den Esel, der wie ein 25 Tiger aussah, von nun an immer nachts nach dem Feld auf die Weide. Eines Tages nun bekleidete sich der Wächter mit einem schwarzen Tuch, nahm Pfeil und Bogen und begab sich nach dem Feld, um den Tiger zu erlegen. Dann heißt es:

1) So Hs.

2) Hs. कहीं.

3) Hs. बाघ.

4) Es ist offenbar नीस zu lesen.

5) Hs. जेत.

6) Hs. गदहा.

7) बास scheint ursprünglich Glosse zu बर zu sein.

Esel wurde fett. Eines Tages dachte sich der Wächter einen Plan [oder: eine Falle] aus, um den Tiger zu töten. Er führte eine Eselin dorthin, band sie an und lauerte selbst verborgen im Felde, angestrichen mit einem braunen Tuche. Da kam der tiger-gestaltige Esel herbei, um zu grasen und schrie beim Anblick der Eselin<sup>1)</sup>.

O IV, 8. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर में एक सोमदत्त बनिक रहै ता की रतनप्रभा नाम  
 स्त्री सो अपने सेवकन सु चली जा ते स्त्री  
 10 के कोन बड़ी अपने नाम सु नाम  
 एक दिन वह अपने सेवकन के मुख  
 चुवन<sup>2)</sup> देत ही अरु बसम  
 देखी  
 तब उन विचचारली  
 15 उतावली बसम समी आई अरु कह्यो साहिब जी  
 इह सेवक घर में मति राखो इह तो चोर है अन ही चिरत  
 चोर बायो है मैं वा को मुख सुग्यो<sup>3)</sup>  
 बास जावत है

20

इह सुनि सेवक दठ बखो अरु कह्यो जिह घर में अपनी  
 धनधानी मुख सुधि<sup>4)</sup> तिह घर में रह्यो नाहीं भयो :

तब सोमदत्त अरु साहनी सेवक कु मनायो

25

Übersetzung.

In der Stadt Wikrampur lebte ein Kaufmann Sōmdat. Der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā; die hielt es mit ihrem

1) Der Schluß der Erzählung fehlt in der Hs., welche aber keine Lücken andeutet.

2) So Hs. statt चुवन.

3) So Hs. statt सुग्यो.

4) So Hs. statt सुधि.

## Strophe:

Die Guten und Schlechten alle gleichen einander, so lange sie sich  
nicht hören lassen;

In der Frühlingszeit kann man die Krähe vom Kuckuck<sup>1)</sup> unter-  
scheiden.

Erzählung: Als ihn nun der Esel so schwarz gestaltet sah, dachte er:  
„Da ist eine Eselin gekommen!“ Da kam er, fortwährend schreiend,  
herbeigelaufen. Aus der Stimme aber erkannte der Wächter, daß  
er doch einen Esel vor sich hatte. Er lief auf ihn zu und schlug  
den Esel mit einem Knüttel tot.

## B IV, 4. Der Kaufmann, seine Frau und der Diener.

विक्रमपुर नगर तहाँ समुद्रदत्त नाम बानीया रहै ता की  
रतनप्रभा नाम की सी अपने सेवक सों रति भई रहै जा ते  
कहो है की निज गया पुरष री बाँझा राखे किसी वन में गया  
माय नये नये घास की बाँझा राखे सो एक समै रतनप्रभा<sup>15</sup>  
सेवक के मुख कीं चुंबन करत भरतार देखी अब की रतनप्रभा  
जानी जू भी कीं भरतार आवु देखी सो अब आपदा में को ज  
उपाय विचारीथी ती भजो है तब किसी विचार में एक मति  
उपाय की दौर भर्तार पे गई अब भर्तार सों कही देखी अपने  
घर भीतर होइ तोका कपूर जो सी देखीवत न है ता ते मेरे<sup>20</sup>  
जानी या सेवक में चुराय बाकी है सी में या कीं मुख सुँघी

सु ककूक बास आवत है तब सेवक कही नाहीं जू ते ती  
नाहीं बाकी को ज सुँघो ते गयी छिई<sup>2)</sup> तुम ह मेरो मुँह सुँघ  
देखी, मेरे सिर चोँही कूरी चोरी देत है ता ते अब में इहाँ  
नाहीं रऊँ तब सेवक रिसाय बाकी<sup>3)</sup> तब बनीया समुद्रदत्त<sup>36</sup>  
अपनी की सों बीजो अब कही यी बापरी कपूर काहि कीं पाय  
तब आने बनीया दौर सेवक कीं मनाय अपने घर जाए इति कथा

## Übersetzung

In der Stadt Vikrampur lebte ein Kaufmann namens Sa-  
mudradatt; der hatte eine Frau namens Ratnaprabhā. Diese unter-  
hielt mit ihrem Diener ein Liebesverhältnis. Darum heißt es: „Das

1) Gemeint ist natürlich der schwarze indische Kuckuck, Koil (skt. कोकिल).

2) Hs. छिई.

3) So Hs. statt बाकी.

Diener. Denn: Wen respektieren die Frauen? Ihre Liebe richtet sich nach ihrem Triebe. Eines Tages küßte sie wieder ihren Diener auf den Mund; da sah sie ihr Mann. Da ging die Unkeusche schnell zu ihrem Gatten und sprach: „Lieber Herr! Diesen Diener sollt Ihr nicht im Hause behalten! Er ist ein Dieb. Eben jetzt hat er Schmelzbutter gestohlen und gegessen. Ich habe seinen Mund berochen. Er riecht danach.“ Als das der Diener hörte, ward er zornig und sprach: „In wessen Hause die Herrin den Mund beriecht, in dessen Hause zu bleiben ist nicht ratsam!“ Da begütigten Sömdat und die Kaufmannsfrau ihren Diener.

15 O IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उत्तरपंच में काबिरी नदी के तीर मधमादिन परबत में एक  
रव है तहाँ रव परि एक बगुला रहे ता के हेठ बिल  
ता में साँप रहे

वह साँप ऊँची<sup>1)</sup> चढ़ि बगुला के बालक पाए

20 तब एक बूढ़े  
बुजस<sup>2)</sup> का सुं कही करि तु एक उपाय करि ब्रह्म  
महरी बाण साँप के बिल अरु नोक के बिल बीच धर 'जब  
नोक महरी बाण आरहि तब साँप कु

मारिहै उन जैसी ही करी

25 नोक महरी बाण बायो

साँप कु मार्यो चर  
रव चढ़ि बगुला के बालक

हे<sup>3)</sup> सो पाए

1) Hs. ऊँची.

2) Hs. बुजस.

3) So Hs.

Weib trägt immer nach neuen Männern Verlangen, wie Kühe, die in den Wald gegangen sind, immer nach neuen Gräsern Verlangen tragen.\* Einst nun sah Ratnaprabhās Mann, wie diese ihren Diener auf den Mund küßte. Da dachte Frau Ratnaprabhā: „Jetzt hat mein Mann mich gesehen; drum wäre es gut, wenn ich jetzt im Mißgeschick eine List ersinnen könnte.“ Während sie noch so dachte, kam ihr ein guter Gedanke; sie lief auf ihren Mann zu und sagte zu ihm: „Sehet! In unserm Hause befanden sich zwei Tölā<sup>1)</sup> Kampfer. Die sind nicht mehr zu finden. Darum kann ich mir nur denken, daß dieser Diener sie gestohlen und verzehrt hat. Deshalb habe ich ihm den Mund berochen; und wirklich ist ein geringer Geruch bemerkbar.“ Da sagte der Diener: „Nein, Herr! Ich habe sie nicht gegessen! Eine Ratte wird sie fortgeschleppt haben. Überzeugt auch Ihr Ench und beriecht meinen Mund! Ohne allen Grund wälzt sie Diebstahl im Hause<sup>2)</sup> auf mein Haupt. Darum bleibe ich nicht länger hier!“ Darauf wandte sich der Diener zum Gehen. Da ward der Kaufmann Samudradatt ärgerlich auf seine Frau und sprach: „Wie käme der arme Burache dazu, Kampfer zu essen?“ Darauf lief der Kaufmann, begütigte seinen Diener und brachte ihn ins Haus zurück. So die Erzählung.

#### B IV, 4. Reiher, Schlange und Ichneumon.

उत्तरपंथ बिबे कौबेरी नदी तहां सीध नाम बड़ी पर्वत  
तिन परि एक वृक्ष की बड़ी रूख तिन परि एकानेक बगुना रहि  
उनि रूख तर कारी साप रहि जब रूख ते दूसरी एक नोख रहि  
सो केक की साप रूख परि चढ़ि निखात बुगुना के बास बाध  
तब बगुना सोख ते निख रोधि तब बगुनानि की रोबत देख के  
एक वृक्ष बकुलि कहो तुम या उपाय करी तुम सब मिल  
मछली जान साप का बिल ते के के नोख के बिल तक डारी  
तब यी साप मछली बात २ नोख के बिल तक छिहि तब नील  
या की मारिहि तब बीसी जानि उन बुगुनानि मछी डारी तब  
साप मछी बात २ नोख के बिल तक गयो तब नील निकर के  
साप ते सराई कर मारीं जब रूख परि बुगुना के बासक नोखत  
सुनि नोख रूख परि चढ़ि बुगुना के सब बासक घाए उन एक  
रिखा की उपाय बिचार्यो पे जान उपाय न बिचार्यो इति कथा

1) Ein kleines Gewicht.

2) In कूरी sehe ich कूडी (کورمی), 'household', 'family'. Doch bin ich nicht sicher, ob ich die Stelle richtig verstehe.



## Übersetzung von O.

- Im Norden stand auf einem Berge Gandhmādin am Ufer des Flusses Kābērī ein Baum. Auf diesem Baum wohnte ein Reiher. Darunter befand sich eine Höhle. In dieser wohnte eine Schlange.
- 5 Diese Schlange stieg empor und fraß die Jungen des Reiher. Da sagte ein alter Reiher zu jenem: „Ei, so gebrauche doch eine List; hole viele Fische und lege sie zwischen der Höhle der Schlange und der Höhle eines Ichneumons nieder. Wenn dann der Ichneumon kommt, um die Fische zu fressen, so wird er die Schlange töten.“
- 10 Der andere führte dies genau so aus. Der Ichneumon kam, um die Fische zu verzehren, und tötete die Schlange. Er stieg aber auch auf den Baum und verzehrte auch die Jungen des Reiher.

## Übersetzung von B.

- 15 Im Norden befindet sich ein Fluß Kaubēri und an ihm ein großer Berg namens Grīdh. Auf diesem stand ein großer Feigenbaum. Auf demselben wohnten viele Reiher. Unter diesem Baume wohnte eine schwarze Schlange. Und bei dem Baume lebte ferner ein Ichneumon. Die Schlange nun<sup>1)</sup> stieg auf den Baum und fraß
- 20 beständig die Jungen der Reiher. Da weinten die Reiher immer vor Kummer. Ein alter Reiher aber, der die Reiher weinen sah, sagte: „Wendet folgende List an! Vereinigt euch alle, holt Fische herbei und werft sie auf die Erde von der Höhle der Schlange an bis zur Höhle des Ichneumons. Dann wird diese Schlange,
- 25 indem sie die Fische einen nach dem andern frisst, bis zur Höhle des Ichneumons kommen<sup>2)</sup>. Dann wird der Ichneumon sie töten.“ Darauf warfen die Reiher in dieser Absicht die Fische hin. Da fraß die Schlange die Fische, einen nach dem anderen, und kam bis zur Höhle des Ichneumons. Darauf
- 30 kam der Ichneumon heraus, kämpfte mit der Schlange und tötete sie. Da er aber auf dem Baume die Jungen der Reiher schreien hörte, stieg der Ichneumon auf den Baum und fraß alle Jungen der Reiher. Diese hatten ein Schutzmittel erdacht, aber nicht ein zweites. So die Erzählung.

## 35 O IV, 5. Būṣer und Maus.

गोतम मुनि के तपोवन में महातपा नाम मुनि रहे ता के आज्ञाए एक मुसा को बचो काग के मुख ते कुट पर्यी ता हि देव दया करि मुनि आप के पास राखी कण बचाय बड़ी कर्षी तब वा के बान कु एक बिलार जात करन लागी तब मुनीसर आप

1) सी सेक सी ist wohl nicht richtig. Oder steht सी für सीर *abus* und ist zu übersetzen: „Eine andere Schlange nun . . .“? Vgl. Akhlāq.

2) Vgl. Akhlāq!

के तप के बल करि बा मुसा ते बिखार कीयो ता के बिखार  
 के विरोध एक कुकर जाया<sup>1)</sup> तब मुनीसर बा कु कुकर कीयो  
 तब कुकर के विरोध बचेरो जायो तब वह सिध कर दीयो  
 ये मुनीसर बा कु मुसा करि जाँने तब यु कितेक दिन बीते गाँव  
 के लोक कहि देणो रे यह मुसा ते सिध मयो सो या मुनि<sup>5</sup>  
 को प्रसाद है तब रह मुनि करि मुसा बाघ बिखारो<sup>2)</sup> जो कु  
 यह मुनि जीवे तो कु यह लौंगन की कहतब न मिटे यह वि-  
 खार मुनि के मारवे कु<sup>3)</sup> बखी मुनि ह बा की गति जाँगी फिर  
 मुसा की मुसो<sup>4)</sup> कियो

## Übersetzung.

10

In des Mönches Götam Būßerwalde wohnte ein Mönch namens  
 Mahātapā. In dessen Einsiedelei fiel das Junge einer Maus aus dem  
 Schnabel einer Krähe herab. Als der Mönch es sah, erbarmte er  
 sich seiner und behielt es bei sich. Mit Körnern flütterte er es  
 groß. Da lauerte ihm ein Kater auf, um es zu verzehren. Da<sup>15</sup>  
 machte der Asketenfürst durch seiner Kasteiung Macht aus dieser  
 Maus einen Kater. Diesen Kater anzugreifen kam ein Hund herbei.  
 Da machte der Asketenfürst ihn zum Hunde. Darauf kam, den  
 Hund anzugreifen, ein junger Tiger<sup>4)</sup>. Da machte er ihn zum Tiger.  
 Der Asketenfürst indessen betrachtete ihn immer nur als eine Maus.<sup>20</sup>  
 Als darauf so einige Tage vergangen waren, sagten Dorfbewohner:  
 „Seht nur! Dieser Tiger ist aus einer Maus entstanden; das hat  
 dieses Mönches Gnade bewirkt.“ Als dies der Mäusetiger hörte,  
 dachte er: „So lange dieser Mönch lebt, wird das Gerede dieser  
 Leute nicht verstummen.“ Indem er dies dachte, machte er sich<sup>25</sup>  
 auf, den Mönch zu töten. Der Mönch indessen merkte seinen Gang  
 und machte die Maus wieder zur Maus.

Schließlich sei hier noch eine Probe aus dem wie wir oben  
 Kap. II, 10 ff. sahen, von einem Späteren hinzugefügten V. Buche.  
 (= Pūrṇabhadra, Pañcākhy. IV) gegeben:

30

## O V, 2. Der Esel ohne Herz und Ohren.

बाह्र ठोर बन में बरानकेसरी नाम सिध रही ता के एक  
 धुसर नामा खाल है सो एक दिन में सिध हाथी से<sup>5)</sup> बखी

1) So Hs.

2) So Hs. für बिखारो.

3) मुसो vom Schreiber auf dem Rand nachgetragen.

4) बचेरो — Hindi बचेला; gleich darauf steht सिध in der Bedeutung  
 „Tiger“, wie der folgende Text zeigt, in welchem बाघ damit im Wechsel steht.

5) हाथी से aus हाथु korrigiert, wohl vom Schreiber.

पंजा में चोट<sup>1)</sup> लागी ता ते सिंच एक पैड हं चल न सकी अहार  
 न पावे तब वह खास हं भूष मरण लागी दूबसी भयो तब  
 खास सिंच सु कही खांमी भूष ते दूषी हं एक पैड हं चल  
 सकु नाही तेरी सेवा कैसी करे सिंच कही चरे तु कही कोर  
 5 जीव जायकी देखि जो मेरी कैसी दसा है तो हं ताहि मारिहं  
 तब खास उहां ते चखी नाम के निकट भयो तब तहां तलाव<sup>2)</sup>  
 की पास तब संबकरण गंधहा चरंत देख्यो तब खास बा की  
 समीप जाय ठाढो रहिं करि कही मामा मेरो तुम कुं नमस-  
 कार है बोहत दिन ते दरसन पायो मामा तुम कैसी दूबरे  
 10 काहे ते तब गंधहा कही अहो भगनीसुंत कहा करीये रह  
 धोबी महा निरहरे मो उपरि भार बजत कदै चर मुठी एक  
 घास कवह<sup>3)</sup> देत नाही हं केवल एक धूर मिलत धोबी<sup>4)</sup> कै बिण  
 वाय रहत हं देह कैसी पुष्ट होय खास कही जो तेरे इहां  
 कैसी विध है तो मंदी के तीर आही ठोर रही धोव रमनीक  
 15 जायगा है तहां सोने के रंग धोव ताहि चरो मो पै रही  
 भली बात करिहें संबकरण कही अहो भगनीसुंत ते ते यह  
 भली कही परं तु तो जंगल को जीव है नाम के वासी कुं मारे  
 वह भली ठोर है तो हमरिं कोन काम की तब खास कही  
 मामा कैसी जिंज कही वह ठोर तो मेरी भूजा के बल रायहं  
 20 तहां काहं को भी नाई उहां तो ओर ही गंधही अनेक अपनी  
 आजीव का निमत मो पै जाय रही है ते आई तब अति दूबरी  
 कहरज दीसत ही मेरे आखय जाय रही सुन पायो अहार मुंगतो  
 पायो जब पुष्ट भई देह चंपे के रंग होय कामातुर भई भर-  
 तार की चाहि करि है जा ते जब प्रांभी कुं पुरो अहार जुंरि  
 25 यह काहं बात को सोच न होय तब कामदेव बा के जंज में जाय  
 वासी करि ता ते उहां गंधही है ते मो सुं आप को मनोरच

1) Hs. चोट.

2) Oder तलाव; Hs. undeutlich.

3) Hs. कवह.

4) Lise धोव, d. i. दूब; vgl. den folgenden Text und Pūrā. 237, 6: केवल

ममाय धूलिमिश्रितानि दूर्वाक्षुराणि भक्षयतो नास्ति शरीरपुष्टिः ।

कहत है आज प्रात ही एक मांमी मो पै आज तिन कही खुं राति  
 सुपने मै तेरो मांमी मेरो भरतार भयो है ताहि जाव मेरो  
 बा खुं ब्याह कर दे सो तुम चलो ताहि मांमी तुमरि पक्षी  
 जगावुं नां तर की कं जोर वर हेरं किसी संवकरण कांन उठाय  
 कांनबंध आतुर होय कह्यो जो उहां किसी विध है तो जानि 5  
 होय चलो जा ते स्त्री है सो संसार मै होय गुन धारक है  
 जा की संकोन तो अमृत समान मरत जीवाये चरं विजोग विध  
 समान दुख सुं मरीये जा की नाम सेत ही कामदेव सरीर मै  
 आलस्य होय : तो मिनस सुं कहुं अधिक ही है जानि खान  
 सिंघ के जानि होय निकस्यो पाछि गंधहा चवानक<sup>1)</sup> दृष्ट पयो 10  
 सिंघ आतुर होय उठ्यो परं फास सांघी नही गंधहा भाज्यो  
 सिंघ के पंजाकी<sup>2)</sup> वा गंधहा के जानी गंधहा निकर गयो तब  
 खान सिंघ सुं कही यह ते कहा कीयो देख्यो तेरो पराक्रम  
 तुम<sup>3)</sup> गंधहा भी मार न सक्यो हाथी किसी मरिनो सिंघ कही  
 मेरी देह निजक जोर वा की आवन जान्यो नांही देह कह्यो 15  
 करत नांही नांतर हाथी हं देव माद खान कही अब हं  
 चाहि फेर आवत जं तुं सावधान होय बैठ सिंघ कही मोहि  
 देव नयो है सो किसी आविनो खान कही तु तेरा पराक्रम की  
 बात करि आवन की तो कु किसी चिंता : वह सिंघ तो सि-  
 क्षितपाव होय बैठो चर खान गंधहा के पीछे वाही ठोर गयो 20  
 चर हस्यो गंधहा सुं कही मांमा ते कहा कीयो भाव कहुं  
 आयो तब गंधहा कहि : कह्यो भननीसुत तुं मो कु भनी ठोर  
 ले गयो मीच<sup>4)</sup> के मुख ते गीठ कुटो जा के हाथ की चोट वजर  
 सी मेरे जन जागी है तब खान मुखकाय कही मांमा वह तो  
 मांमी है तो कु आवत देव आतुर होय अनुराग ते आलस्य 25  
 देन उठी ही चरं तु नपुसक जूं भाज्यो वह संकोच तहां ही बैठ

1) So statt चवानक.

2) पंजाकी Nebenform für पंजा? Oder की zu streichen?

3) Wohl तुं zu lesen.

4) Hs. नीच.

गई जा ते स्त्री की उखास मैं डीठ होय तहां भरतार मंहवी-  
 रय होय तो स्त्री को मुख कांतिहीन होय अब तो वह उहां  
 अपनी डिठाईं सु आप खसित भई अब वा को हाथ तेरो लागो  
 ता ते उन कही मेरे करम मैं खनकरन वर सिधो है सो मैं  
 5 बखो ता ते उन कही हम अपने पतिव्रता धरम साधन को  
 जतन करत है : अब तेरे विरह करि दुष पावत है ता ते तु  
 उहां खसि वा को मगोरय करि : जो वा की तेरे विरह करि  
 देह कुटी तो तो कु स्त्रीहिवा जागत है जा ते स्त्रीहिवा बाख-  
 हिवा गच० ब्राह्मण०<sup>1)</sup> ए आर अपराध पुरष कु जोख्य नांही देष  
 10 श्रीभगवान् कामदेव की जगत बसि करवे कु आवध है तिन मैं  
 पहला<sup>2)</sup> स्त्री है कोई मूरख सरन मुंगति की ईखा करि स्त्री  
 छोड़त है तिन कु कामदेव सासनां देत है स्त्री छोड़ै तिख की  
 किसी दसा है देष कोई तो जाने जंग है अब राय मैं खोडत है  
 कोई अपने हाथ अपनी सिर बसोटत है कोई जटा राखत है  
 15 कोई पंचागनि मैं पैठ दुष देषत है कोई कपाली होय भिथा  
 मांगत है जैसे कामदेव तिन कु विरहई होय खंड देत है स्त्री है  
 सो सरन सूप को मूख है हम तुमारे हितू होय कहत है जा  
 ते तुम मांमा हो हम तुमारे भांखेव है तुमारी आसा राखत है  
 तब गंधहा खाल को उपदेस सुनि कामबंध होय खाल के संग  
 20 बज्जर चलो जा ते मनुष्य करम की बसि पखो तुरी बात जानि  
 तो ही बिंदत करम खति उझाह सु करि जब गंधहा खाल के  
 संग उहां गयो तहां सिंघ सावधान को आवत ही खनकरन की  
 माखी तब खाल कु कछो तु रवबारी कर तब खाल कु रव-  
 बारी राखि सिंघ गंदी खान करन गयो जो सु सिंघ खान संधा  
 25 तरपण देवपुजा करि आवि तो नु इहां खाल बंडाल बंचल खति  
 मूखी गंधहा की कान आवि हीयो आचमन कर गयो सिंघ आय  
 देषि तो गंधहा के कान आव हीयो नांही सिंघ खाल सु कही  
 अरे वह ते कहा कोयो तेरो उचिष्ट कैसी बावु : या के कान

1) Die Zeichen \* fehlen in der Ha.

2) Wohl पहली zu lesen.

आप हीयो तै बाए तब खाल बही खांमी किसी जिन कहो  
 या के कांन आपि हीयो होही नाही आप होती तो देवि फेर  
 कैसे आवतो : अब कांन होय तो तेरो नाम या वन में कबहू  
 सुन्यो न होत हीयो होतो तो तेरे हाथ की चोट वजर प्रहार  
 सी भूलत नाही कांन आप हीया बिना ए मूर्ख कैसे ही होय ;  
 ता तै भाव गयो फेर आयो किसी सुनि सिंघ भूयो संकित मन  
 गधहा खाल सु बांठि बायो

Übersetzung<sup>1)</sup>.

Irgendwo in einem Walde wohnte einst ein Löwe namens Karālkāsari; bei dem lebte ein Schakal, welcher Dhūsar hieß. Eines 10  
 Tages nun kämpfte dieser Löwe mit einem Elefanten. Da traf ihn  
 ein Hieb auf eine Tatze, so daß der Löwe auch nicht einen Schritt  
 zu gehen vermochte. Nun konnte er sich keine Nahrung mehr ver-  
 schaffen. So drohte auch dem Schakal der Hungertod, und er ward  
 ganz schwach. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Herr, ich leide 15  
 Hunger. Nicht einen Schritt vermag ich mehr zu gehen; wie soll  
 ich Dir dienen?“ Der Löwe sprach: „Geh und spüre irgendwo  
 ein Wild auf; trotz meines Zustandes will ich es töten.“

Da machte sich der Schakal auf und ging in die Nähe eines  
 Dorfes. Da sah er dort am Fuße des aufgeworfenen Dammes eines 20  
 Teiches den Esel Lambkarn grasen. Zu dem ging der Schakal,  
 blieb stehen und sprach: „Ich grüße Euch, mein Mutterbruder!  
 Nach langer Zeit ist es mir vergönnt, Euch wiederzusehen. Aber  
 Oheim, wie kommt es, daß Ihr so von Kräften seid?“ Darauf  
 sagte der Esel: „Ach, Schwestersohn! Was soll ich anfangen? 25  
 Dieser Wäscher kennt keinerlei Mitleid, bepackt mich mit vielen  
 Lasten und gibt mir niemals auch nur eine Handvoll Gras. Ich  
 habe immer nichts zu verzehren, als ein bestaubtes Düb-Gras. Wie  
 kann dabei mein Leib feist werden?“ Der Schakal sagte: „Wenn  
 Dir's hier so geht, so weiß ich am Flußufer einen vortrefflichen 30  
 Ort; es ist ein Ort, an welchem schönes Düb-Gras steht; das Düb-  
 Gras dort ist goldfarbig. Geht dorthin und wohnt dort mit mir!  
 Wir wollen uns dort mit schönen Gesprächen unterhalten.“ Lambkarn  
 sagte: „Was Du da gesagt hast, lieber Neffe, ist ganz schön und  
 gut. Aber Du bist ein Tier des Waldes und bringst die Dorfbe- 36  
 wohner um<sup>2)</sup>. Der Ort mag noch so schön sein: was kann er mir

1) Vgl. Pūrṇabhadra IV, 2.

2) Vermutlich ist im Texte zu lesen: पर तु वनज को जीव है usw. und  
 zu übersetzen: „Wenn dort aber ein Tier des Waldes wohnt, so bringt es den  
 Dorfbewohner um;“ vielleicht sogar के statt को: „Wenn dort Tiere des Waldes  
 ... bringen ...“.

nützen?“ Da sagte der Schakal: „So solltet Ihr nicht reden, Oheim! Diesen Ort werde ich doch durch die Macht meines Armes beschirmen. Ihr braucht Euch dort vor nichts zu fürchten. Außerdem wohnen dort eine Anzahl Eselinnen, die zu mir gekommen  
 5 sind, um ihren Unterhalt zu finden. Als sie kamen, da sahen sie ganz herabgekommen und elend aus. Dadurch aber, daß sie in meine Wohnung kamen und darinnen blieben, sind sie glücklich geworden und haben reichliche Nahrung gefunden. Jetzt sind sie ganz fett geworden; ihr Leib hat die Farbe des Tschampā<sup>1)</sup> ange-  
 10 nommen. Aber sie sind liebeskrank geworden und verlangen nach einem Gemahl. Denn: „Wenn einem Lebewesen reichliche Nahrung zuteil wird und wenn es keinerlei Sorgen hat, dann zieht der Gott der Liebe in seinen Leib ein und wohnt in ihm<sup>2)</sup>.“ Die Eselinnen, die dort wohnen, reden darum immer mit mir von ihrer Sehnsucht.  
 15 Erst heute morgen ist eine meiner Tanten<sup>3)</sup> zu mir gekommen und hat gesagt: „Heute nacht hat mir geträumt, daß Dein Oheim mein Gemahl wurde. Bring ihn her und vermähle mich mit ihm!“ Darum kommt! Ich will Euch mit dieser Tante vereinigen. Wollt ihr nicht, so halte ich nach einem andern Freier Ausschau.“

Bei solchen Aussichten spitzte Lambkarn seine Ohren, ward  
 liebesblind und liebeskrank und sprach: „Wenn's dort so ist, dann geht nur voran!“ Denn: „Das Weib ist im Kreislauf der Existenzen die Trägerin zweier Eigenschaften. Die Vereinigung mit ihm wirkt  
 wie Amṛta, denn sie belebt den schon Erstorbenen, und die Trennung  
 25 von ihm wie Gift, da man mit Schmerzen daran stirbt<sup>4)</sup>.“ Kann dem Menschen irgend ein größeres Glück zuteil werden, als diejenige, bei deren bloßer Erwähnung schon der Liebesgott im Körper Fuß faßt?<sup>5)</sup>

Zuerst trat der Schakal vor den Löwen; danach erschien diesem plötzlich der Esel. So krank der Löwe war, sprang er doch auf;  
 30 aber der Sprung mißlang ihm, und der Esel floh. Des Löwen Tatze berührte den Esel; aber der Esel entkam. Da sagte der Schakal zum Löwen: „Was hast Du da getan? Ich habe dein Heldentum gesehen. Du bist nicht einmal imstande, einen Esel totzuschlagen! Wie willst du da einen Elefanten erlegen?“ Der  
 35 Löwe sprach: „Mein Leib ist schwach, und ich wußte nicht, daß jener herankam. Mein Körper gehorcht mir nicht mehr. Sonst erlege ich sogar einen Elefanten, sobald ich ihn erblicke.“ Der Schakal sagte: „Ich will ihn jetzt wieder holen. Leg dich auf die Lauer und gib hübsch acht!“ Der Löwe erwiderte: „Bevor er floh,  
 40 hat er mich gesehen. Wie sollte er da wiederkommen?“ Der Schakal sprach: „Sorge Du nur für deine Heldentat; was geht dich das Herbeischaffen an?“

1) Dieser Baum hat gelbe Blüten.

2) Übersetzung einer Sanskritstrophe, die bei Pūrṇ. fehlt.

3) So nennt er sie, weil er sie schon als Frauen des Esels betrachtet.

4) = Pūrṇ. IV, 29.

5) Fehlt bei Pūrṇ.

Also lauerte der Löwe bereiten Fußes; der Schakal dagegen ging dem Esel nach an denselben Ort, lachte und sagte zu ihm: „Was hast Du denn getan, Onkel? Weshalb bist Du denn ausgerissen und wieder hierhergelaufen?“ Der Esel antwortete: „Ei, Schwestersohn, Du hast mich an einen netten Ort geführt! Kaum bin ich aus des Todes Rachen entkommen, dessen Handschlag meinen Körper wie ein Donnerkeil getroffen hat.“ Der Schakal lächelte und sprach: „Aber Onkel! Das war doch die Tante! Als sie dich herankommen sah, sprang sie in ihrer Liebessehnst auf, um dich leidenschaftlich in ihre Arme zu schließen, und Du läufst davon, als wärest Du kein Mann! Nun ist sie an ihren Platz zurückgekehrt, sitzt dort und schämt sich. Denn: „Wenn ein Weib sich im Banne der Lust mutwillig zeigt, der Mann aber dabei beweist, daß es ihm an Manneskraft gebricht, dann weicht die Anmut von des Weibes Antlitz<sup>1)</sup>.“ Jetzt schämt sie sich dort ihrer Keckheit wegen. Ihre Hand war es, die dich gepackt hatte. Nun hat sie gesagt: „In meinem Schicksal ist Lambkarn als Freier geschrieben; ihn habe ich erwählt.“ Darum hat sie gesagt: „Ich will nun darauf bedacht sein, die Lebensweise einzuhalten, die einer treuen Gattin geziemt<sup>2)</sup>.“ Nun grämt sie sich, daß sie von Dir geschieden ist. Geh doch also wieder hin und tu ihr ihren Willen! Wenn der Schmerz über die Trennung von Dir sie das Leben kostet, so kommt über dich die Schuld des Frauenmords. Denn: „Frauentötung, Kindestötung, Kubitötung und Brahmanentötung: diese vier geziemen keinem Manne<sup>3)</sup>.“ Siehe! „Der gesegnete heilige Gott der Liebe hat Bestimmungen [= Einrichtungen] getroffen, um sich die ganze Welt zu unterwerfen. Die erste darunter ist das Weib. Wenn ein Narr die himmlische Seligkeit begehrt und deswegen auf das Weib verzichtet, so bestraft ihn der Gott der Liebe. Wer auf das Weib verzichtet, dem geht's wie folgt. Siehe! Der eine ist nackt, und wälzt sich in Asche; ein zweiter rauft sich eigenhändig sein Haupt kahl; ein dritter trägt geflochtenes Haar; ein vierter sieht Unglück, indem er sich zwischen die fünf Feuer begibt; ein fünfter trägt ein Halsband von Schädeln und erbettelt sein Brot: so bestraft sie unbarmherzig der Gott der Liebe<sup>4)</sup>. Denn das Weib ist alles Glückes Wurzel<sup>5)</sup>.“ Ich rede zu Euch als Freund; denn Ihr seid mein Ohm, und ich bin Euer Schwesterkind: sie seht sich nach Euch.“

Als der Esel diese Belehrung des Schakals hörte, verblendete ihn abermals die Liebe, so daß er sich nochmals mit ihm auf den Weg

1) Fehlt bei Pūṛṇ.

2) Wahrscheinlich ist उम कही vor हम zu streichen und zu übersetzen: „ihn habe ich erwählt. Darum will ich nun darauf bedacht sein“ usw.

3) Fehlt bei Pūṛṇ.

4) Verschiedene Arten indischer Kastelung werden hier witzig als schimpfliche, vom Gott der Liebe verhängte Strafen dargestellt.

5) Pūṛṇ. IV, 30.



machte. Denn: „Ein Mensch, der in des Schicksals Gewalt gerät, mag das Böse erkennen: trotzdem tut er mit größter Freude das Tadelnswerte<sup>1)</sup>.“

- Als der Esel mit dem Schakal dorthin kam, stand der Löwe  
 5 aufmerksam auf der Lauer und tötete Lambkarn, als dieser noch  
 gar nicht ganz heran war. Darauf sagte er zum Schakal: „Nach  
 Du den Wächter!“ Nachdem der Löwe den Schakal zum Wächter  
 eingesetzt hatte, begab er sich an den Fluß, um zu baden. Während  
 nun der Löwe badete, die Mittagsspenden darbrachte, die Götter  
 10 verehrte und wiederkam, fraß derweile dort der Schakal, der  
 Tschandāl [d. i. der gemeine, boshafte], leichtsinnig und gewaltig  
 hungrig, wie er war, des Esels Ohren, Augen<sup>2)</sup> und Herz vollständig  
 auf. Als der Löwe kam und hinsah, da fehlten dem Esel die Ohren,  
 die Augen und das Herz. Der Löwe sagte zum Schakal: „Heda!  
 15 Was hast Du da getan! Wie kann ich essen, was Du übrig ge-  
 lassen hast? Du hast seine Ohren, seine Augen und sein Herz ver-  
 zehrt.“ Da sprach der Schakal: „Das solltet Ihr nicht sagen, o  
 Herr! Er wird keine Ohren, keine Augen und kein Herz ge-  
 habt haben. Hatte er Augen gehabt, so hätte er dich sehen müssen:  
 20 wie wäre er dann zurückgekehrt? Und hätte er Ohren gehabt,  
 wie hätte er da deinen Namen in diesem Walde niemals hören  
 können<sup>3)</sup>? Hätte er aber ein Herz gehabt, so hätte er sicher den  
 Schlag deiner Hand, der dem Schläge eines Donnerkeils gleicht,  
 nicht vergessen. Nur weil diesem Toren Ohren, Augen und Herz  
 25 fehlten, deswegen ist er nach seiner Flucht zurückgekehrt.“

Als das der Löwe gehört hatte, teilte er, wenn auch mit  
 Zweifeln im Herzen, weil er hungrig war, den Esel mit dem Schakal  
 und verzehrte ihn.

#### Nachtrag.

- Die vorstehende Abhandlung ist seit Anfang November 1916  
 abgeschlossen und lag seit dem 18. Sept. bei der Redaktion. Zu  
 Bd. 72, S. 69, so sei bemerkt, daß كهاكه natürlich nur die phone-  
 tische Umschrift zu कृष्ण geben soll (vgl. auch Platts, S. 868, Sp. 1),  
 während die etymologische (persische) Schreibung خاك ist.  
 30 Zu Akhlāq II, 5 (Bd. 75, S. 152 ff.). Den Zug vom Malen des  
 Bildes Rāvanas durch Sitā vermag ich bislang nur aus jinitischen  
 Quellen nachzuweisen<sup>4)</sup>; vgl. Kommentar zu Haribhadra, Upadeśa-  
 pada, Bd. I (Pālitāṇā 1909), S. 377, 25 ff. und Hemacandra, Triṣaṣṭi<sup>5)</sup>

1) Pārṣ. IV, 31.

2) Dies fehlt bei Pārṣ.

3) Nach dem Texte müßte man aus dem vorigen Satz कृष्ण ergänzen.  
 Wahrscheinlicher ist कृष्ण zu streichen und zu übersetzen: „Und hätte er Ohren  
 gehabt, so hätte er doch in diesem Walde irgend einmal deinen Namen hören  
 müssen.“

4) Vgl. dazu oben S. 159, Fußn. 2.

VII, 8, 257 ff. An beiden Stellen aber zeichnet Sitā nur Rāvaṇas Füße, da sie seinen übrigen Körper nicht betrachtet habe. In Hāmavijayas Kathārātṇākara 259 wird dementsprechend erzählt, Sitās Nebenfrauen hätten es erreicht, daß sie „Rāvaṇas Füße verehrte“. —

Garcin de Tassy, Hist. de la litt. hind.<sup>2</sup>, I, S. 327, hat unter dem Namen Bhairav-Prasād [d. i. Bhairav Prasād] folgende Bemerkung: „J'ignore si c'est au même Bhairav-prasād qu'est dû un *Rājñiti* «Devoirs d'un roi envers ses sujets», en hindoustani, imprimé à Bombay en 1864, in-16 de 315 p.“ In der Fußnote 10 gibt Garcin als Quelle für diese Angabe den „Catalogue of native Publications in the Bombay Presidency“, p. 148. Ein Exemplar dieses Werkes fand ich im Dezember 1919 beim Katalogisieren in der indologischen Büchersammlung Ernst Windisch's. Der Titel lautet in dem jetzt mir gehörenden Exemplar: श्री रावनीतिया 15 [lies: •ति या] पंचोपाख्यान. अर्थात् ये कथा जिनमें हिंदुओंकी रीतके अनुश्रुति और कुछ संबंधी प्रबंध हैं. मुंबईमें बापुसदाशिव सेठ हेमिटे श्रेष्ठ श्रीवर्धनकर इनके आपने हाथखानेमें कपाया. शके १७८७ सन १८६६. Das Druckjahr ist 1866 (n. Chr.); die Seitenzahl ist 273. Es scheint sich also um eine Neuauflage zu 20 handeln, obwohl der Titel darüber keinen Vermerk enthält. Das Vorwort ist eine gekürzte Übersetzung des Vorworts Lālā Lāl. Die Überschriftstrophe wie die Angaben über Wellesly und Gilchrist sind weggelassen; statt des Entstehungsjahrs Samvat 1859 der Lāl'schen Übersetzung ist fälschlich 1869 gegeben. Der Hindi- 25 Bearbeiter fügt über sich folgende Angabe hinzu: खो जब उसे भिरवप्रसाद इंदौरके हिंदीमहारखेने मुझने हिंदी बोलीमें रचा: „Sie [die Lāl'sche Übersetzung] ist nun von Bhairav Prasād, dem gurun (Direktor?) der Hindi-Schule von Indore, in die Hindi-Sprache übersetzt worden“. Es handelt sich also um einen andern Bhairav 30 Prasād, als den von Garcin vorher genannten. — Der Druck ist sehr fehlerhaft. Die Übersetzung gibt Lāl's Text mit sämtlichen Erzählungen wieder. Auf S. 195 ff. sind die Blätter des Druckmanuskripts in falscher Reihenfolge abgedruckt, so daß der Text auf S. 195, 199, 202, 224 in Unordnung ist. Auf S. 229—240 ist 35 in die Erzählung von Froschkönig und Schlange (Lāl V, 1) eine Erzählung von den Affen und den Bären eingefügt, eine Nachbildung des Rahmens des 3. Buches des Pañcatantra. Sie ist ausführlich und hübsch erzählt, aber durch verschiedene, den Text unverständlich machende Druckfehler entstellt. Der Inhalt ist in 40 kurzen Zügen folgender: Auf einer schönen Insel wohnt im Genuß reichlicher Früchte, die die Natur bietet, ein großes Affenvolk. Ein Bär kommt aus dem Gebirge, ärgert sich, daß er sich zwischen

den Felsen so plagen muß, während es den Affen so gut geht, und will sie verjagen. Er kommt aber übel an und muß verwundet flüchten. Die erlittene Schmach zu rächen kommen die Bären eines Nachts aus allen indischen Bergen herab und richten unter  
 5 den Affen ein großes Blutbad an. Dann machen sie den Bären, dem die Affen so übel mitgespielt hatten, zu ihrem Häuptling und bleiben auf der Affeninsel. Als der Affenkönig, der sich mit dem Kern seines Heeres gerade entfernt hatte, zurückkehrt, erfährt er von Flüchtlingen, was geschehen. Einer seiner Großen, namens  
 10 Mangal, dem die Bären seine Familie ermordet, läßt sich nun die Ohren abbeißen und Hände und Füße abhauen und sich auf die Insel werfen. Als der Bärenkönig ihn findet, gibt er an, das sei die Strafe dafür, daß er dem Affenkönig zur Unterwerfung geraten. Er verspricht, die Bären in den Wald zu führen, in den das Affen-  
 15 heer sich geflüchtet. Auf eine Bärin gesetzt, führt er das Bären- heer in eine Einöde, den Puruṣa-Parīkṣā-Wald, in dem es kein Wasser gibt, in dem der Sand glüht und ein entsetzlich heißer Wind weht, in welchem alle Bären umkommen.

---

## Sivasāṅkalpopaniṣad.

Bearbeitet von

I. Scheftelowitz (Cöln).

Als ich vor etwa einem Jahrzehnt die in London und Oxford befindlichen RV.-Mss. durcharbeitete, fand ich im RV.-Ms. British Museum Add 5351, p. 379 b unmittelbar nach der RV.-Hymne X, 166 die aus 28 Versen bestehende Sivasāṅkalpopaniṣad, von der sich eine andere Rezension in dem Kāśmirischen RV.-Ms. (siehe meine Khila-Ausgabe, p. 127 ff.) vorfindet. Beide unterscheiden sich von einander in der Reihenfolge und Anzahl der Verse sowie in einzelnen Lesarten. Daß dieser Text als Upaniṣad angesehen worden ist, geht aus folgendem hervor: Gemäß Vers 27 des Londoner Ms. erlangen die Brahmanen, die über das „Sivasāṅkalpam“ ständig meditieren, das Nirvāṇa. Die Khila-Anukramanī des Kāśmir.-RV.-Ms. gibt über diese Upaniṣad an: *yena saptonā mānavas sivasāṅkalpo mānasam* „die mit *yena* beginnende Hymne ist dreizehnversig, ihr Verfasser ist *Mānavas Sivasāṅkalpas* und sie behandelt das Geistige“. Sowohl Bhṛhaddevatā 8, 64 (ed. Macdonell) als auch Rgvidhāna 4, 20, 3—4 kennen dieses Khila. Letzterer sagt von ihr: *samādhim manaso tena vindate*, was auch Agni Purāṇa Adh. 259, V. 74 hervorhebt: *sivasāṅkalpajāpena samādhim manaso labhet*; man gewinnt also durch dessen Rezitation die „Meditation des Geistes“, die gerade für die Erringung des Nirvāṇa erforderlich ist. Nach Manu XI, 251 ist das Sivasāṅkalpam sündentilgend, falls man es täglich einen Monat lang betet. Und der Komm. zu Manu III, 282 erwähnt, daß dieses Khila beim Totenmahle (*śrāddha*) neben dem Śrī-Sūkta und anderen Stücken vorgetragen wird: *khilāni śrīśūktasivasāṅkalpādini śrāddhe brāhmaṇān śrāvayet*. Gerade beim Śrāddha pflegt man seit alter Zeit eine Upaniṣad vorzutragen, vgl. Kāth.-Up. 3, 17: *ya idam paramam guhyam śrāvayed brahmasamadi, prayataḥ śrāddhakāle vā tadānantyāya kalpate*. „Wer dieses höchste Geheimnis in einer Versammlung von Brahmanen oder beim Totenmahle andächtig vorträgt, dem gereicht es zum ewigen Leben.“ Auch Cālikā-Up. V. 20 hebt hervor, daß die Upaniṣad beim Śrāddha verwendet wird: *ya evaṃ śrāvayec chrāddhe brāhmaṇo niyataavrataḥ*<sup>1)</sup>. Auf das Sivasāṅkalpam scheint Amṛtanāḍop. 15 Bezug zu nehmen: *manaḥ saṅkalpakam dhyatvā*. Gerade unsere Upaniṣad handelt von dem *manas saṅkalpakam*, 35

1) Vgl. auch Sannyāsa Up. 1.

'dem an Vorsätzen reichen Geiste', über den der Brahmane ständig meditieren soll (vgl. V. 27). Die Tätigkeit des sich Versenkens in die Upaniṣad wird durch das Verb *dhya* — ausgedrückt, wovon das Nomen *dhyaṇa* (vgl. Maitrī-Up. 6, 3, 9, 18, Amṛtanāḍop. 6), *pālī jhāna* 'Versenkung' abgeleitet ist. Der Name der Upaniṣad rührt her von dem in dem Refrain jedes Verses enthaltenen Worte *śivasāṅkalpam* 'von heilsamem Einfluß seiend'.

### Inhalt der Śivasāṅkalpopaniṣad.

Schon durch seinen Inhalt wird das Śivasāṅkalpam als eine Upaniṣad erwiesen. Eine Art Monotheismus wird hier deutlich gelehrt. Es gibt nur eine unendliche, rein geistige, göttliche, ungeborene, ewige Substanz, welche der Inbegriff aller Realität ist, die gesamte Materie durchdringt, die höchste Erkenntnis ist und der einzige Schöpfer und Herrscher des Weltalls in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist. Vom Geiste (*manas*) — heißt es darin — sind Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft und die Opferwerke erfüllt. Der Geist ist das „einzige unsterbliche Licht der Lichter“ unter den Geschöpfen, von welchem Erkenntnis, Denken und Gedächtnis bedingt sind. Der den Individuen innewohnende Geist vermag beim Wachenden und Schlafenden in die fernsten Gegenden zu schweifen und lenkt wie ein Wagenlenker die menschlichen Herzen. Das Opfer und der Opferaltar stellen gleichsam den Körper des Geistes dar, er ist der sonnengleiche Puruṣa. Alle Seelen, Wesen und Elemente sind im Geiste zentralisiert und in ihm eingewoben. Das gesamte Weltall, die Natur und die Götter sind von ihm durchdrungen, beherrscht und erschaffen. Er selbst aber ist unerschaffen (*ajam*), unerkennbar (*ajñeyam*), unerforschbar (*acintyam*), unermesslich (*aprameyam*), die höchste und feinste Erkenntnis (*sūkṣmāt sūkṣmataram jñānam*), körperlos (*akāya*) und attributlos (*nirguṇa*). Er ist das All durchdringende (*sarvavyāpin*) wahre Sein (*asti*), während den von den Sinnen wahrgenommenen Objekten nichts wirklich Bleibendes, nichts Unvergängliches anhaftet. Er allein bleibt bestehen, nachdem er die Welt zerstört hat. Die höchste Jenseitsstätte „jenseits des Entfalteten und Unentfalteten (*vyaktāvyaaktaparam*)“ ist ihm eigen. Er ist Brahman, Hari (= Viṣṇu), die hl. Silbe Om, der jenseitige Ātman, der höchste Puruṣa, Mahēśvara („der große Herrscher“), Mahādeva („der große Gott“), der blauhalsige dreiaugige Śaṅkara (= Śiva), Tryambaka, ja er faßt als „zweitlose Macht“ alle auf dem Kailāsa-Berge wohnenden Götter in sich<sup>1)</sup> und verfügt allein über die erstrebenswerten menschlichen Güter. Durch ständiges Meditieren über diese Upaniṣad erlangt der Brahmane das Nirvāṇa (*paramokṣa*).

1) Ähnlich ist im altisraelitischen Glauben nach Überwindung des Polytheismus die Pluralform *elōhīm* „Götter“ die Bezeichnung für den einen Gott geworden.

## Alter der Śivasāṅkalpopaniṣad.

Die im Brit. Mus. Ms. Add 5351 überlieferte, aus 28 Versen bestehende Upaniṣad ist zunächst aus zwei Schichten zusammengesetzt, von denen die erstere, V. 1—13, im ältesten Upaniṣadzeitalter abgefaßt ist, worauf Inhalt, Sprache und Versmaß hinweisen. Das Kāśmirische RV.-Ms. kennt nur die 18 versige Upaniṣad, die die ältere Schicht darstellt. Schon die Reihenfolge der Verse des Śivasāṅkalpam meiner Khila-Ausgabe, die von dem Ms. des Brit. Mus. abweicht, erweist sich als die ältere, denn V. 1—6 = VS. (Mādhyandinaśākhā) 34, 1—6 und sind nach Kātyāyana's Anukramāṇī zu dieser VS.-Stelle vom Rsi Śivasāṅkalpa verfaßt worden. „In der Kāṇvaśākhā finden sich diese Verse nicht; zwar führt sie der Kodex des Samhitāpāṭha derselben (Oxf. Wils. 364) beim Beginne des 33. Buches auf, aber nach dem 6. Verse heißt es in der Handschrift selbst: iti gaṭkandākaḥ paraśākhoktāḥ und folgt darauf unmittelbar in neuer Zählung V. 1 noch einmal, mit der nämlich auch im Jaiśvāpāṭha (Oxf. Wils. 93) das 33. Buch in der Kāṇvaśākhā beginnt, worauf dann gleich Mādhy. 34, 7 als V. 2 folgt“ (A. Weber, Ind. St. 2, 51). Hierdurch ist VS. 34, 1—6 als späteres Einschleusen erwiesen, das aber der älteren Brāhmaṇaperiode angehört. Anquetil du Perron bringt in seinem Oupnekhat, Argentorati 1801, p. 204 bis 206 als 21. Upaniṣad die Schiw Sanklap = Śivasāṅkalpa, die nur die ersten 6 Verse der Khila-Rezension (= VS. 34, 1—6) enthält. Ebenso erwähnt G. Oppert, Lists of Sanskrit Mss. in Private Libraries of Southern India I, Madras 1880, Nr. 7243 die Śivasāṅkalpopaniṣad, die aus den sechs gleichen Versen besteht.

Die Verse 7—18 sind nicht viel jünger als die vorangehenden sechs und können dem Inhalte und der Sprache nach noch in dem Zeitalter der Entstehung der älteren Āraṇyaka-Texte abgefaßt worden sein. Sie enthalten demgemäß kein Zitat aus den Upaniṣaden, sondern lehnen sich ähnlich den älteren Upaniṣaden an Gedanken der Veden und Brāhmaṇatexte an. Die in V. 7—8 enthaltenen Vorstellungen über das Opfer und die Backsteine des Altares berühren sich eng mit den Spekulationen der alten Brāhmaṇa-Texte, und V. 9 stimmt mit VS. 31, 18—19 überein. Das Manas („der Geist“) wird V. 10 ff. als alleiniger Schöpfer und Beherrscher des Weltalls bezeichnet, der die gesamte Materie durchdringt, und wird in V. 9 mit Puruṣa (= Brahman) identifiziert. Bereits Śat. Br. X, 5, 3 feiert das Manas als den göttlichen Urgeist, der allein vor der Weltenschöpfung existiert hat. „Deshalb sagt der Rsi RV. X, 129, 1: 'Damals (vor der Weltenschöpfung) war es weder seiend noch nicht seiend'; denn das Manas ist gewissermaßen weder seiend noch nicht seiend.“ Durch intensive Meditation hat das Manas zunächst die geistigen Urbilder des Opfers und des Altars erschaffen, sowie die Opferriten und alle Hymnen ersonnen. „Und alles Werk, das beim Opfer verrichtet wird, alles dieses Opferwerk wurde nur

von dem Manas („Geist“) in jenem aus Geist bestehenden, vom Geiste geschichteten Feuer als ein Geistiges vollbracht.“ Diese Brāhmaṇa-Stelle, die wohl nicht viel älter ist als die Śivasāṅkalpopeniṣad, klingt wie ein Kommentar zu dieser Upaniṣad. Das Taitt. Ār. scheint bereits auf den Inhalt unserer Upaniṣad Bezug zu nehmen; vgl. Taitt. Ār. 9, 4 (= Taitt. Up. 8, 4): *mano brahmeti vyajānāt, manaso hy eva khalv imāni bhūtāni jāyante, manasā jātāni jīvanti, manaḥ prayanty abhisamvidanti*. „Das Manas ist das Brahman, das soll man erkennen; denn von dem Manas werden diese Wesen geboren, durch das Manas leben die Geborenen, in das Manas gehen sie verscheidend ein“ (vgl. auch Chānd. Up. 3, 18, 1)<sup>1)</sup>. Auf V. 5 scheint zurückzugehen Taitt. Ār. 10, 63, 12 (= Mahān. Up. 79, 12): *mānase sarvaṃ pratiṣṭhita[m] tasmān mānasaṃ paramaṃ vadanti* „In dem Geistigen ist das All befestigt; darum nennt man das Geistige das Höchste“. Ähnlich lauten folgende Upaniṣad-Stellen: Ait. Up. 5, 3 „Alles Lebendige, was kriecht und fliegt und was unbeweglich ist, alles das wird von Puruṣa gelenkt, wurzelt im Puruṣa. Die Welt wird vom Puruṣa gelenkt, Puruṣa ist die Wurzel, das Brahman ist Puruṣa“<sup>2)</sup>. Brh. Up. II, 5, 15, Svet. 1, 5, Kauṣ. 8, 8, Chānd. 7, 15, 1, Muṇḍ. 2, 26, Pṛāśna 2, 6; 6, 6: *yathā rathanābhau ca rathanemaṃ cārāḥ sarve samarpitā eva evāsmiṇ ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva etā ātmānaḥ samarpitāḥ*. „Gleichwie in der Radnabe, in der Radschiene alle Speichen befestigt sind, also sind in diesem Ātman alle Wesen, alle Götter, alle Welten, alle Lebenshauche, alle diese Ātman befestigt“<sup>3)</sup>. Brhadāraṇyakopeniṣad hat gleichfalls manche Berührungspunkte mit dem Śivasāṅkalpam. Nach II, 4, 11 ist das Manas der Einigungsort aller Vorsätze (*sarveṣāṃ saṅkalpānām mana ekāyanam*). IV, 3, 7: „Dieser Puruṣa, welcher der erkenntnisreiche unter den Lebensorganen, das Licht im Herzen ist“ (*yo'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu hr̥dy antar jyotiḥ puruṣaḥ sa*), er lenkt im Innern (*antaryāmi* III, 7, 1) und ist „das Licht der Lichter“ (IV, 4, 16: *jyotiṣāṃ jyotiḥ*), der im Schlaf die fernsten Regionen durchwandert und dann wieder in den Körper zurückkehrt (IV, 8, 9 ff.). Ähnlich den Suparṇa-Hymnen (vgl. ZDMG. 74, 142 ff.) wird das Śivasāṅkalpam schon seit Jahrhunderten in Verschollenheit geraten sein, so daß davon nur noch die in VS. aufgenommenen 6 Verse allgemein bekannt waren.

Die Verse 1—13 erweisen sich gegenüber den Versen 14—28 dadurch als bedeutend älter, weil sie weder die Vorstellung von

1) Ferner Chānd. Up. 7, 3, 1: „Denn das Manas ist der Ātman, das Manas ist die Welt, das Manas ist das Brahman, das Manas mögest du verehren“.

2) Vgl. auch Chānd. Up. 8, 7, 4, Mahān. Up. 23, 1: „Eben dieser Puruṣa ist das Brahman“.

3) Vgl. auch Pṛāśna Up. 2, 6: „Wie Speichen an der Radnabe, haftet am Pṛāṇa alles fest: die R̥cas, die Yajus und Sāman's, Opfer, Krieger und Brahmanenstand.“

der Trimūrti noch die verschiedenen sekundären Bezeichnungen für Śiva kennen. Letzterer Gott ragt in V. 14—18 über alle Götter hervor, wird mit Manas identifiziert und als die eine Gottheit verehrt, so daß diese Vorstellung nur aus der sektarischen Verehrung des śivaitischen Kreises erwachsen ist. Śiva heißt hier *Mahadeva*, *Saṅkara*, *Tryambaka*<sup>1)</sup>, *Īśvara*, *Maheśvara*, *nilakanṭha*, *trineta*, der auf dem *Kailasa*-Berge thront. Die letzteren Namen sind zuerst in MBh. belegt. Das in jedem Verse wiederkehrende Wort *śiva* scheint die śivaitische Sekte als eine Anspielung auf Gott Śiva aufgefaßt zu haben, weshalb sie in den von ihr hinzugefügten Versen ausdrücklich das Manas als Śiva bezeichnen. Der Inhalt der sekundären Verse steht übrigens im Widerspruch zu V. 9 der Kāśmīrischen-Rez. Während nämlich nach letzterem Verse die Weisen den Ursprung des Geistes erschauen, ist er gemäß den sekundären Versen 14—17 „unerforschlich“ und „unerkennbar“. Die Bezeichnung des Urgeistes (*manas*) als *ābrahmastambaparyantaṁ*, „der vom Brahman bis zum Grasbüschel sich erstreckende“ (V. 26) kommt auch in Nārada's Pañcarātra 2, 1, 21 vor<sup>2)</sup>. Saṅkara zu Bādarāyaṇa Brahma-Sūtra p. 604, 2 bezeichnet den höchsten Ātman ebenfalls so, wendet jedoch für die in seiner Zeit bereits ungebräuchliche Konstruktion mit *a* — die jüngere Bildung mit — *ādi*: *brahmādistambaparyanta* an. Eine ähnliche Bezeichnung für Puruṣa findet sich in Cūlikā-Up. 16: *brahmādyaṁ sthāvarantam . . . tam ekam eva paśyanti* „den mit Brahman beginnenden und bis auf den Holzklötz sich erstreckenden, . . . diesen einen eben sehen sie“. Hier erweist sich die im Śivasāṅkalpam V. 26 enthaltene Form als die ältere. Die sekundären Verse scheinen demgemäß älter zu sein als Cūlikā-Up. und Saṅkara. Sie werden etwa derselben Zeit entstammen, in der Atharvasir. Up. und Kaiv. Up. entstanden sind, die gleichfalls Śiva als Eing Geist verherrlichen. Auf die Quellen der in den sekundären Versen behandelten Anschauungen, die zum großen Teil auf Ideen älterer Upaniṣaden zurückgehen, verweise ich in den Anmerkungen zur Übersetzung. Folgende Wörter sind in Böhlingk-Roth's Wtb. nicht belegt: V. 1: *tiyate* (nach Dhātup. 1, 518 = *saṁtānapālanayohi*) 'durchdringen'. V. 8: *pañca* m. 'Fünfheit' (vgl. *pañcatva* n. Yājñ. 3, 9, Hit. IV, 71 'Fünfheit'), *daśata* m. 'Dekade'. V. 26: *trailokya* adj. 'den drei Welten zugehörig'.

1) Diese drei ersten Namen für Śiva kommen bereits in den Brāhmaṇas vor (Kāth. S. XVII, 11, 15; IX, 7; ŚBr. II, 6, 2).

2) Und zwar wird dort Viṣṇu so genannt: *ābrahmastambaparyantaṁ survaṇi kṛṣṇaṁ caritūraṇi*. Nārada scheint diesen Ausdruck aus unserer Upan. entlehnt zu haben.



## Text und Varianten.

Die ersten dreizehn Verse gebe ich nach der ursprünglichen Reihenfolge, wie sie im Kāśmirischen RV.-Ms. (s. meine Khila-Ausg. p. 127 ff.) vorliegt, deren Text an den Stellen, wo er beschädigt ist, durch die in Brit. Mus. Add 5351 vorhandene Rezension restituiert werden kann. Letztere bezeichne ich im weitern als B, hingegen meine Khila-Ausgabe als A<sup>1</sup>).

A 1—2 = B 1—2; A 3 = B 5; A 4 = B 7; A 5 = B 4; A 6 = B 6; A 7 = B 12; A 8 = B 10; A 9 = B 13; A 10 = B 8; A 11 = B 11; A 12 = B 9; A 13 = B 8. Die Verse in B sind nicht akzentuiert. Die ersten sechs Verse von A stimmen mit VS. 34, 1—6 überein, jedoch ist VS. 34, 4 = V. 1 und VS. 34, 1 = V. 4.

- 1 a *yānedīm bhūtām bhūvanam bhaviṣyāt parigrhitam amṣtena*  
sārvam,  
15 b *yēna yajñās tādyāte saptaśodā tan me mānās śivdsāṅkalpam astu.*  
2 a *yēna karmāṇy apāso manīṣiṇo yajñe kṛvānti vidātheṣu*  
dhīrah,  
b *yād apūrvam yyakṣm antāḥ prajānān tān me mānās śivd-*  
sāṅkalpam astu,  
20 3 a *yāt prajānam utā ceto dhītis ca yaj jyōtir antār amṣtam*  
prajāsu,  
b *yāsmān nā rts kṛi cañā kārma kriyāte tān me mānās śivd-*  
sāṅkalpam astu.  
4 a *yāj jāgrato dūrdm udāti dāvaṃ tād v suptāsya tāthāivaiti,*  
25 b *dūraṅgamān jyōtiṣāṃ jyōtir ēkaṃ tān me mānās śivdsāṅ-*  
kalpam astu.  
5 a *yāsmiṇ fcas sāma yājūṃṣi yāsmiṇ prātiṣṭhita rathanābhāv*  
ivārāḥ  
b *yāsmiṇs cittaṃ sārvam ōtam prajānān tān me mānās śivd-*  
sāṅkalpam astu.  
30 6 a *suṣārathār dāvan iva yān manuṣyān nenūdyatebhīsubhīr vājina*  
iva  
b *hr̥tprātiṣṭham yād ajirāṇ jāviṣṭhan tān me mānās śivdsāṅ-*  
kalpam astu.

3 a *prajānam* alle, nur A *prajānam*. — 5 a *ivārāḥ* alle, nur B *ivārāḥ*  
vgl. auch Muṇḍ. Up. 2, 2, 8: *arā iva rathanābhau saṃhatā*. — 6 a *manuṣyān*  
alle, nur A *manuṣyā*.

1) Die ersten 13 Verse habe ich nach der Reihenfolge, Lesart und älteren Orthographie des Kāśm. RV.-Ms. (bezeichnet als A) gegeben. Über die dort vorherrschende eigenartige Orthographie habe ich WZKM. 21, 90 ff. gehandelt. Das Ms. B enthält die gewöhnliche Orthographie, nur daß für *b* häufig *v* steht und daß vor folgenden anlautenden Doppelkonsonanten der anlautende Konsonant, wenn er mit dem ersten Anlautkonsonanten gleichlautet, gewöhnlich nicht geschrieben wird, z. B. 3 a *ya jyōtir*. 21 b *ya dviruktam*. Über das Vorkommen von V. 1—6 vgl. meine Khila-Ausg. p. 129 A.

Korrektursatz: Derselbe Upan. findet sich auch im RV.-Ms. India Off. 2131 und stimmt mit B überein. Beide lesen in V. 10 a *yato* für *vīprā* A.

- 7<sup>a</sup> yād ātra śaṣṭhāṃ trīṣatāṃ śrīrām yajñāsya gūhyan nava-  
nābham ādyam,  
b \*dāsa pañcātriṃśatāṃ yād pardā ca tām me mānaś śivā-  
saṅkalpam astu.
- 8<sup>a</sup> yē pāñca pañcā dasatām śatām ca saḥsraṃ ca nityatām s  
nyārbudam ca,  
b te yajñacittēṣṭakūṭāṃ śrīram tām me mānaś śivāsaṅkalpam  
astu.
- 9<sup>a</sup> vādāhām etām pūruṣaṃ mahāntam ādityāvarṇam tāmasaḥ  
parāstāt,  
b tāsya yōniṃ paripaśyanti dhīrās tām me mānaś śivāsaṅ-  
kalpam astu.
- 10<sup>a</sup> yēna kārmanāṃ prācaranti dhīrā vācā vācā mānaś kār-  
manā ca,  
b samvādam dnu śmīyyanti prāñinas tām me mānaś śivā-  
saṅkalpam astu.
- 11<sup>a</sup> yē māno hṛdayam yē ca devā yē antārikṣe bahudhā cāraṇti,  
b yē śrotrāṃ cakṣuṣi sāncarami tām me mānaś śivāsaṅkalpam  
astu.
- 12<sup>a</sup> yēna dyaus ugrā pṛthivī cāntārikṣam yē pārvatāḥ pradīśo  
dīśas ca,  
b yēnedāṃ jāyad vyāptam prajānān tām me mānaś śivāsaṅ-  
kalpam astu.
- 13<sup>a</sup> yēnedāṃ sarvaṃ jāgato bābhūvūr yē devā āpi mahatō jātā-  
vedāḥ,  
b tād \*evāgnitāpaso jyotiś ēkan tām me mānaś śivāsaṅkalpam  
astu.
- 14<sup>a</sup> acīntyam oṣṭhameyam ca vyaktāvyaṅkapaṇam ca yat,  
b sūkṣmāt sūkṣmataraṃ jñānam tām me mānaś śivāsaṅkalpam  
astu.
- 15<sup>a</sup> asti \*vināśayitvā sarvaṃ idam nāsti punas tathāivā dr̥ṣṭam  
dhr̥uṇam,  
b asti nāsti hitam madhyamam pudam tan me mānaś śivā-  
saṅkalpam astu.

7<sup>a</sup> nava-nābham ādyam A, nava-nābham ādyam B. — 7<sup>b</sup> Für \*dāsa haben A, B: dāsam. — 8<sup>a</sup> nyārbudam A, nīrbudam B. — 9<sup>a</sup> = VS. 31, 13. Taitt. Ār. 8, 12, 7, Śvet. U. 3, 8. parāstāt alle, nur T. Ār. tū pārē. — 9<sup>b</sup> = VS. 31, 13. — 10<sup>a</sup> prācaranti A, pratiranti B. kārmanā ca A, tāni hanti B. — 10<sup>b</sup> samvādam dnu śmīyyanti A, yasyānvitam amu sva-  
carami B. — 11<sup>a</sup> antārikṣe bahudhā cāraṇti A, divyā āpo yāḥ śūryurā-  
māḥ B. Dem Versmaß nach ist A älter. — 11<sup>b</sup> sāncarami A, samcaram-  
tam B. — 12<sup>a</sup> yē pārvatāḥ pradīśo dīśas ca A, yat parvatāḥ pṛthivī cān-  
tarikṣam yat parvatāḥ pradīśo dīśas ca B. — 13<sup>a</sup> bābhūvūr yē devā āpi A,  
vābhūva tad evāpi B. — 13<sup>b</sup> Für \*evāgnitāpaso haben A, B: evāgnitā-  
paso. — 15<sup>a</sup> vināśayitvā B.

Das Ms. Ind. Off. enthält mehrere Schreibfehler: 6<sup>a</sup> nanīyate. 6<sup>b</sup> yaviṣṭham.  
9<sup>a</sup> purastātāt. 13<sup>a</sup> saḥato. 13<sup>b</sup> tavād evā<sup>o</sup>.

- 16 a *asti nāsti viparīto pravāhasti nāsti sarvaṃ vā idaṃ guhyam,*  
 b *asti nāsti parāt paro yaś paraṃ tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 17 a *parāt parataraṃ yasya tatparāc caiva tat paraṃ,*  
 b *tatparāt paratojñeyam tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 18 a *parāt paraturo brahma tatparāt parato hariḥ,*  
 b *tatparāt parato hy eṣa tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 19 a *gobhir juṣṭo dhanena hy āyuṣā ca balena ca,*  
 b *prajāyā paśubhiḥ puṣkalādīṇāṃ tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 20 a *prajātaḥ pranavo nityaṃ paramaṃ puruṣottamaṃ,*  
 b *omkāraṃ param ātmānaṃ tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 21 a *yo vai vedādīṇu gāyatri \*sarvavyāpi \*mahesvaraḥ,*  
 b *ya[d] dviruktam tathādvyaśīṣyaṃ tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 22 a *yo vai veda mahādevam paramaṃ puruṣottamaṃ,*  
 b *yaś sarvaṃ yasya cit sarvaṃ tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 23 a *yosau sarveṣu vedeṣu pathate hy aja īśvaraḥ,*  
 b *akāyo nirguṇo dhyātva tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 24 a *kailāśasikhare rāmye śaṅkarasya śubhe grhe,*  
 b *devatās tatra modyaṃti tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 25 a *kailāśasikharābhāsā hi bhavad girisaṃsthitāḥ,*  
 b *nilakamṭhaṃ trīnetraṃ ca tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 26 a *ābrahmastambaparyāṃtāṃ trilokyāṃ sacarācaram,*  
 b *utpātitaṃ jagad vyūptam tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 27 a *ya imāṃ śivasamkalpāṃ sadā dhyāyanti brāhmaṇāḥ,*  
 b *te paramokṣaṃ gamiṣyanti tan me manah śivasamkalpam astu.*
- 28 a *tryambakaṃ yaṣāmahe sugandhiṃ puṣṭivarddhanam,*  
 b *urcārūkam iva bandhanān mṛtyor mukṣīya māmṛtāt tan me manah śivasamkalpam astu.*

19a juṣṭo B. — 21a sarvavyāpi mahesvaraḥ B. Letztere Verschreibung wohl infolge Kontamination mit paramas enurāt (vgl. T. Ār. 10, 11, 2). — 28 = RV. VII, 59, 12.

### Übersetzung<sup>1)</sup>.

1. Der unsterbliche Geist, mit welchem die Vergangenheit, Gegenwart, die Zukunft und das All versehen ist, wovon das von den sieben Opferpriestern vollzogene Opfer durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz<sup>2)</sup> sein.

1) V. 1—8 (= VS. 24, 1—8) bereits übersetzt von A. Weber, I. St. 2, 52 Geldner, Vedismus u. Brahmanismus 1911, 155, Deussen, Sechzig Up.<sup>2</sup> 836.

2) śivasamkalpa, nach Geldner „von glücklicher Entschließung“; vgl. Kāth. Up. 1, 10: śāntasamkalpa 'der seinen Vorsatz aufgegeben hat', seinen Sohn Yama zu opfern).

2. Mit welchem die werkkundigen Weisen, die in den Opferzeremonien kundigen, die Handlungen beim Opfer verrichten, welcher als einzig dastehende wunderbare Erscheinung<sup>1)</sup> in den Geschöpfen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

3. Welcher die Erkenntnis, das Denken und die Entschlossenheit<sup>2)</sup>, das unsterbliche Licht unter den Geschöpfen ist, ohne welchen kein Werk vollführt wird, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

4. Der göttliche Geist, der bei dem Wachenden und dem Schlafenden in die Ferne schweift und dann wieder zurückkehrt, das in die Ferne dringende einzige Licht der Lichter, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

5. An welchem die Hymnen (*rcas*), die Gesangesverse (*sāma*), die Opferlitaneien (*yajūṃsi*) wie die Speichen an der Radnabe befestigt sind<sup>3)</sup>, in welchen alles Denken der Geschöpfe eingewoben ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

6. Der Geist, der als ein guter Wagenlenker die Menschen wie Rosse, wie Renner mit Zügeln lenkt<sup>4)</sup>, der Geist, welcher im Herzen seinen Sitz hat, der rasche, sehr schnelle, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

7. Welcher hier der aus 360 Teilen bestehende Körper des Opfers<sup>5)</sup> ist, geheimnisvoll, mit einem neuen Nabel<sup>6)</sup> versehen, unvergleichlich, zehnteilig<sup>7)</sup> und fünfunddreißigteilig<sup>8)</sup> ist, welcher der vortrefflichste ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

8. Welche die fünf Fünfheiten sind, die Dekada, Hundert, Tausend, eine Million und 100 Million, diese sind der Körper (= Altar)<sup>9)</sup>, der die zum Opfer geschichteten Backsteine enthält: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

1) *yakṣam* als Bezeichnung für Brahman, z. B. Kenop. 3, 15, was der Komm. Śaṅkara als *pūjyam mahad bhūtam* erklärt. Śāyana zu RV. VII, 61, 5 erklärt es als *pūjā* und V, 70, 4 als *pūjitam*. Das Epos gebraucht statt *yakṣam* das Wort *mahadbhūtam*, vgl. MBh. 13, 149, 140: *eko Viṣṇur mahadbhūtam*.

2) *dhyti* „Festhalten“, nach Geldner „Wille“; nach Deussen „Entschließen“.

3) Praśna Up. 2, 6 geht darauf zurück.

4) Kāṭh. Up. 3, 3ff. nimmt hierauf Bezug.

5) In ŚBr. V, 2, 1, 2; X, 2, 1 wird Prajāpati, der mit Brahman identifiziert wird (ŚBr. VII, 3, 1, 42; XIII, 6, 2, 8), als das Opfer bezeichnet. Yājñavalkya III, 120 nennt Ātman das Opfer (*su ātmā caiva yajñah*). Der menschliche Körper besteht aus 360 Knochen, ebenso wie das Jahr aus 360 Tagen (ŚBr. XII, 3, 2, 3; I, 3, 5, 9; XI, 1, 3, 10. Kāṭh. 8, 33, 2; Garbh. 4. Yājñavalkya III, 84).

6) Das Opfer hat einen Nabel: *nābhīr vā eṣa yajñasya* Kāṭh. 8, 26, 1. Der Nabel des Opfers wird verehrt ŚBr. XIV, 3, 2, 15.

7) Es gibt 10 *Prāṇās* „Lebensgeister“ (*daśa prāṇās*) ŚBr. XI, 2, 1, 2; Kāṭh. 8, XIII, 7; XIV, 6; XXVII, 5; TS. VI, 8, 7, 5. Entsprechend der Anzahl der *Prāṇās* gibt es beim Opferaltar 10 *Prāṇadhrti* genannte Backsteine (Weber, I. St. XIII, 253, 256).

8) Es gibt 24 Extremitäten und 11 Organe, vgl. ŚBr. 6, 2, 1, 23: *caturviṃśo vai puruṣo daśa hastyā aṅgulayo daśa pādyaś catvāry aṅgūni*; XII, 3, 2, 2: *caturviṃśoyam puruṣo viṃśatyāṅgulā caturāṅgaḥ*. Zu den 11 Organen (*Indriyāṇi*) vgl. Weber, I. St. XVII, 152; Deussen, System des Vedanta<sup>2</sup> 356, Manu 2, 89.

9) Der Feueraltar wird mit einem Körper verglichen ŚBr. VI, 1, 1;

9. Ich kenne jenen Puruṣa, den großen, wie die Sonne glänzenden jenseits des Dunkels, dessen Ursprung die Weisen wahrnehmen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

10. Mittels dessen die weisen Sänger die Werke verrichten durch Wort, Geist und Tat und die beseelten Wesen zur Geisteskonzentration gelangen, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

11. Welche im Luftraume weilenden Götter vielfach in den Geist und ins Herz einkehren, welche ins Gehör und in die Augen eingeht<sup>1)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

12. Wovon der Himmel, die gewaltige Erde, der Luftraum, die Berge, Himmelsgegenden und Gegenden, wovon diese Welt der Menschen durchdrungen ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

13. Wodurch das All der großen Welt und auch die das Wissen besitzenden Götter entstanden sind, wahrlich dieses einzige Licht des durch Kasteiung wie Feuer Glühenden<sup>2)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

14. Die Erkenntnis, die unerforschlich, unermeßlich jenseits des Entfalteten und Unentfalteten und feiner als das Feine<sup>3)</sup>, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

VII, 1, 1, 17—19. Nach IX, 5, 1, 11 ist er der himmlische Körper des Opfernenden. Sämtliche in diesem Verse enthaltenen Zahlen beziehen sich auf die Backsteine (*iṣṭakās*). *pañca pañcōṣ* „fünf Fünfheiten“, wofür in Kāṭh. S. 32, 6: *pañca pañcajanāṣ* steht: *chandāṇvī vai pañca pañcajanāṣ yajñāṣ chandāṇvī* „die Chandas sind die fünf Fünfheiten und das Opfer sind die Chandas. Ähnlich SBr. VII, 5, 2, 42: „Die letzten fünf Backsteine sind die Chandāśyās, die Chandas sind das Vieh . . . man legt sie neben die Opfertiere“; vgl. auch Taitt. S. 1, 6, 1, 2. Śāṅkara zu Śāṅkaramīmāṃsā I, 4, 11 ff., übers. von Deussen p. 222 f. Die unzähligen Backsteine, welche durch die Zahlen 1, 10, 100, 1000, eine Million, hundert Million ausgedrückt werden, symbolisieren die Opferkühe, die auf dem aus den *iṣṭakās* hergestellten Altar geopfert werden; vgl. SBr. IX, 1, 2, 16 ff., MS. 2, 3, 12. Ähnlich Kāṭh. S. XVII, 10: *ekū ca daśa . . ca śatam . . ca sahasraṇ . . ca yutam . . ca pratyutam . . ca nyutam . . cārūdam . . ca nyarūdam ca samudras . . tā me agnā iṣṭakū dhenavaṣ nantis*.

1) Die Beseeltheit durch einen göttlichen Geist wird als Manasartiges bezeichnet.

2) Über die Glut des Tapaṣ bei der Weltenschöpfung vgl. A. Br. V, 32, 1. Nach RV. X, 190, 1 war aus dem entflammten Tapaṣ Ordnung und Wahrheit hervorgegangen.

3) Vgl. Śvet. Up. 1, 8: „Alles trägt Puruṣa in sich vereint: das Vergängliche und Unvergängliche, das Entfaltete und Unentfaltete“; Kāṭh. Up. 6, 7 ff. (vgl. 3, 11): „Jenseits des großen Ātman ist das Unentfaltete, jenseits des Unentfalteten steht aber der allumfassende Puruṣa, der keine individuellen Merkmale besitzt“. Kāṭh. Up. 3, 13: „Er wird mittels der spitzfindigen, feinsten Erkenntnis von Feinschönern erschaut“; Nṛsiṃhatāp. Up. 2, 1, 1: Der Ātman „ist feiner als das Feine, er ist das Wort Om“. „Das Brahman ist die Erkenntnis“ (Taitt. Up. 3, 5). „Das Brahman ist das Unentfaltete, nicht Wahrnehmbare“ (Brahmasūtra des Bīḍarāyaṇa 3, 2, 23 ff., Deussen, Syst. des Vedānta<sup>2</sup> 1906, 230).

15. Er ist<sup>1)</sup>, nachdem er dies All vernichtet hat<sup>2)</sup>, nicht jedoch ist ebenso das Sichtbare bleibend. Er ist und nicht ist der gesetzte mittlere Schritt Viṣṇus (= Luftraum<sup>3)</sup>). Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

16. Er ist, nicht ist der verkehrte Strom der Vorstellungen, er ist<sup>4)</sup>, nicht ist aber alles dieses geheimnisvolle Wissen, er ist, er, welcher das Jenseitige ist; mehr als das Jenseitige existiert nicht. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

17. Dieser Geist, dem die höchste Jenseitsstätte eigen ist, ist eben höher als jenes Jenseits; der unerkennbare ist höher als jenes 10 Jenseits, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

18. Höher als das Jenseits ist Brahman, höher als dieses Jenseits ist Hari (= Viṣṇu), höher als dieses Jenseits ist ja dieser (eṣa)<sup>5)</sup>; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

19. Er verfügt über Reichtum, Alter, Kraft, Nachkommenschaft 15 und Viehherden. Dieser unvergleichliche, herrliche Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

20. Der Praṇava<sup>6)</sup> faßt in sich den ewigen, vorzüglichsten, höchsten unter den Paraṇas, die heilige Silbe Om, den jenseitigen 20 Ātman. Dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

21. Die heilige Silbe Om, welche der Liedersänger in den Anfängen der Veden<sup>7)</sup> und der das All durchdringende Maheśvara ist,

1) *asti* „er ist“ in V. 15–16 als Bezeichnung für Manas geht auf Kāth. Up. 6, 12 ff. zurück, wo *asti* = Ātman ist.

2) In bestimmten Kālpas findet eine Weltzerstörung durch Feuer statt; AV. X, 8, 39 f.; MBh. 12, 47, 56: *yugāntakāle samprāpte kālignir dahate jagat*, vgl. ferner Bṛh. Up. 1, 2, 5; Śaṅkara zu Vedānta S. I, 2, 9. Bhagavadg. 13, 16. Nṛsiṃha-uttaraṭṭap. Up. 2 erwähnt ebenfalls, daß zur Endzeit die Welt durch ein Feuer vernichtet werde: „Der [Ātman] fürwahr baut diese ganze Welt auf und ist ihre Vernichtung“. Über Weltenvernichtung durch Feuer im Buddhismus vgl. Koepfen, Die Religion des Buddha 273 f.

3) Über Viṣṇus mittleren Schritt vgl. RV. I, 155, 5; VS. 2, 25; 12, 5; ŚBr. III, 8, 3, 3; Macdonell, Journ. Roy. An. Soc. 1895, 171.

4) Vgl. Bṛh. Up. 2, 3, 6: *neti anyat puram asti*; Śvet. Up. 3, 9: „Höheres als welches es nichts weiter gibt, noch Feineres“. Taitt. Ār. X, 1: *ataḥ param nānyad anīyāsam hi parāt param yam mahato mahāntam, yad ekan avyak-tam anantīrūpaṃ vibhūṃ purāṇam amasaḥ parastāt*, „nichts ist jenseitiger und feiner; er ist nämlich jenseitiger als das Jenseits, welcher der allerhöchste ist; er ist einzig, unentfaltet, unendlich erscheinend, das All durchdringend, der Uralte, jenseits der Finsternis“. Tejobindu-Up. 11 (I. St. II, 64): „Nichts Höheres gibt es, höher als das Höchste ist es, undenkbar und unerweckt“.

5) Vgl. Taitt. Ār. 10, 11, 2: *sa brahmā sa śiśaḥ sa hariḥ*. Unter *ēsa* „dieser“ ist wohl Śiva zu verstehen, der im weiteren verherrlicht wird, vgl. auch Taitt. Ār. 10, 16, 17: *hy eṣa rudras*. In Taitt. Ār. 10, 18 wird *eṣa* für *puruṣa* gebraucht.

6) Unter Praṇava sind die Buchstaben der Silbe Om zu verstehen, vgl. Nṛsiṃhaṭṭap. Up. 1, 2, 2; II, 1. In der Hama Up. wird Praṇava als der höchste Geist verherrlicht (I. St. I, 386), siehe auch Kāth. Up. 2, 15 f.; Chūnd. Up. 1, 1, 9 f.; I, 4, 5; Maitr. Up. 6, 4 f.; Māṇḍ. 1, 24 ff.

7) Vgl. Nṛs. Tāp. Up. 1, 1, 3, 3: *surve vedāḥ prapṛcchikāḥ* „alle Veden beginnen mit dem Praṇava“; ferner Śvet. Up. 4, 18.

dieser Geist, welcher, eine doppelte Bezeichnung fäbrend, eine zweitlose Macht<sup>1)</sup> ist, soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

22. Welcher den großen Gott erkennt, den vorzüglichsten und höchsten unter den Puruṣas, der das All ist und dessen auch das All ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

23. Ja dieser ungeborene Īvara, welcher über allen Veden schwebt, ist körperlos und attributlos, in Meditation versunken: dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

24. Dort auf der lieblichen Bergspitze Kailāsa in dem glänzenden Hause des Śaṅkara<sup>2)</sup> ergötzen sich die Gottheiten; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

25. Ja diese wie die Bergspitze Kailāsa glänzenden und gegenwärtig auf dem Berge befindlichen (Götter) sind der blaubalsige, dreifängige Geist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

26. Der von Brahman bis zum Grashüschel<sup>3)</sup> sich erstreckende, den drei Welten, Tieren und Pflanzen innewohnende Geist, der über die angefüllte Welt verbreitet ist, dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

27. Die Brahmanen, die über dieses Śivasāṅkalpam ständig nachsinnen, diese werden die höchste Erlösung erreichen; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

28. Den Tryambaka (Śiva) verehren wir, den schön duftenden, die Nahrung fördernden. Wie eine Kürbisfrucht (vom Stengel) so möchte ich mich loslösen von der unvergänglichen Fessel des Todes; dieser Geist soll mir von heilsamem Vorsatz sein.

1) Vgl. Člīkṣa Up. 14f.: *puruṣam nirguṇam . . . vichak . . . avyaktam vyaktadarśanam adwaitam dvaitam iti* „man faßt den attributlosen Puruṣa . . . den unentfalteten als entfaltet aussehend auf, den zweitlosen als Zweitheit“. Śvet. Up. 3. 2: „Denn ein einziger Rudra existiert, nicht ein zweiter, der diese Welten beherrscht mit seinen Herrschermächten (*īśānibhīḥ*)“; 3. 11: Śiva, „der heilige, durchdringt alles, er wohnt überall“; „er willt versteckt in allen Wesen“ (4. 16). *aīśya* (in *advay-aīśya*) scheint auf die spezielle Macht des Īsa (= „Śiva“) anzuweisen, dessen Herrschermacht auch *īśānī* heißt. Māṇḍūkya Kārikā 1. 17 (vgl. auch 4. 45): „Die Vielheit, falls sie überhaupt bestünde, würde ohne Zweifel aufhören. Diese Zweitheit ist nur ein Blendwerk, in Wahrheit gibt es keine Zweitheit. Die Doppelheit würde aufhören, wenn sie von einem behauptet wird. Jene Behauptung stammt aus dem Unterriecht. Wenn (das Brahman) erkannt ist, gibt es keine Zweitheit mehr“ (vgl. Geldner, Vedāntus u. Brahmanismus 188 f.). Nṛsiṅhaṭṭp Up. 9. 9: *tasmād advaya evāṇm ātmā* „deshalb ist dieser Ātman zweitlos“. Śaṅkara nennt Brahman: *ekam eva advitīyam* „den einen ohne zweites“ (Deussen, System d. Ved.<sup>3</sup> 280).

2) Vgl. zu V. 24—25 Nṛsiṅhaṭṭp. Up. 1. 1, 6. 1: „den ungestalteten Augen habenden Śaṅkara, den bläulich roten, welcher . . . der Herrscher (*īśvaraḥ*) aller Weisheiten, das Brahman und der Oberherr aller Wesen ist“. Ferner Kaivalya Up. 6f.: Śiva, „der undenkbar, unoffenbar, unendlich, beruhigt, selig, ewig, Brahmanas Ursprung ist, den einen, ohne Anfang, Mitte, Ende, . . . den höchsten Gott . . . mit schwarzem Hals, drei Augen ganz beruhigt, ihn überdenkend, geht jenseits des Dunkels der Weise zum allsehenden Wesensursprung“; vgl. hierzu Śivasāṅk. Up. V. 9b.

3) *stambha*, „Grashüschel“, bereits Śkr. belegt, wo von *stambayajus* „Grashüschelopfer“ die Rede ist (VII, 2, 2, 1; I, 2, 4, 14. vgl. Śāyana zu TS. I, 1, 9).

## Ein Beitrag zur Kenntnis des Nevārī.

Von

Hans Jörgensen.

### Einleitung.

1. Auf die Bedeutung des Nevārī hat bereits Conrady in der Einleitung zu seiner Grammatik<sup>1)</sup> aufmerksam gemacht. Zu den von ihm angeführten Punkten kann noch hinzugefügt werden, daß Inschriften<sup>2)</sup> und historische Annalen<sup>3)</sup> in Nevārī existieren. Trotzdem hat die Sprache nach Conrady keine Beachtung mehr gefunden; außer der Skizze in Grierson's Linguistic Survey of India<sup>4)</sup> ist mir darüber nichts bekannt. Ich glaube daher, daß ein weiterer Beitrag zur Kenntnis dieser Sprache nicht unwillkommen sein wird; und zwar gebe ich einen zusammenhängenden Prosatext mit Übersetzung. Gewählt habe ich dazu zwei Erzählungen aus einer Nevārī-Rezension der Vetālapnācavipśatikā, die handschriftlich sich in der königlichen Bibliothek zu Berlin findet<sup>5)</sup>. Bei den spärlichen Hilfsmitteln<sup>6)</sup>, dem Mangel eines genau entsprechenden Sanskrittextes und den Fehlern der Hs. ist es mir leider nicht gelungen, alle Stellen befriedigend zu erklären.

2. Die Handschrift ist eine Papierhandschrift mittlerer Größe in Querformat. Sie enthält 82 Blätter, mit sechs, von Fol. 29 ab sieben Zeilen auf der Seite. Die Schrift ist Nevārī. Sie ist recht gut und deutlich geschrieben, aber nicht ohne Fehler. Datiert ist sie im Kolophon vom Jahre 921 der Nepal-Ära, das dem Jahre 1801 n. Chr. entspricht. Sie ist die Abschrift einer anderen Hs., wie sich unter anderem aus folgendem ergibt: der Abschnitt Fol. 37,

1) ZDMG. 45 (1891), p. 1 ff.

2) Ind. Ant. IX, 188.

3) Bendall in JASB. 72 (1903), p. 4.

4) III, 1, p. 214 ff.; daselbst p. 215 die Literatur über das Nevārī.

5) Ms. Or., fol. 600 der Kgl. Bibl., vgl. Clatt: De trecentis Cānakya, postae indiel, sententiis, Halle 1878, p. 4. Ich bezeichne sie mit Ve.

6) Außer der angeführten Hs. ist mir das Nevārī noch aus folgenden Hss. bekannt: Hl — das erste Buch des Hitopadeśa in Sanskrit u. Nevārī, eine alte sehr schön geschriebene Hs. im Kgl. Mus. f. Völkerkunde, Berlin; außerdem aus den übrigen bei Clatt l. c. aufgeführten Nevārī-Hss. der Kgl. Bibliothek in Berlin; bezeichnet Pā, Cā, Ma.



A. 7 bis 38, A. 6 steht an falscher Stelle, er gehört, wie sich aus dem Inhalte ergibt, nach Fol. 39, A. 6. Nun ist das verschobene Stück vom Umfange eines Blattes und ist um ebensoviel verschoben, wird also einem Blatte einer älteren Handschrift entsprechen, das mit dem vorhergehenden vertauscht worden war.

8. Auf eine genaue Untersuchung des Verhältnisses der vorliegenden Rezension zu den Sanskrit-Rezensionen<sup>1)</sup> kann ich mich nicht einlassen. Ich will aber doch darüber einige kurze Bemerkungen geben: Schon ein flüchtiger Vergleich zeigt, daß keine der bekannten Sanskrit-Rezensionen die direkte Vorlage der Nevārī-Bearbeitung<sup>2)</sup> sein kann. Am nächsten kommt ihr noch die Rezension von Jambhaladatta, auch die Rez. der Hs. f zeigt noch manche Übereinstimmungen, während Śivadāsa weiter absteht. Zur besseren Orientierung gebe ich zunächst eine tabellarische Übersicht der Erzählungen der Nevārī-Rez. (Ne) verglichen mit den drei Prosarezensionen (Ja, f, Ś).

Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś	Ne	Ja	f	Ś
1	1	1	1	6	6	6	5	11	11	11	10	16	16	19	18	21	20	—	—
2	2	2	2	7	8	7	6	12	12	13	12	17	17	20	19	22	21	—	—
3	3	3	3	8	7	8	8	13	13	15	14	18	—	21	20	23	—	14	13
4	4	4	4	9	9	9	7	14	14	17	16	19	18	22	21	24	23	16	15
5	5	5	23	10	10	10	9	15	15	18	17	20	19	23	22	25	24	24	24

Wie man sieht, ist die Reihenfolge der Erzählungen in Ne und Ja im wesentlichen dieselbe, nur 7 und 8 sind miteinander vertauscht. Ne 21 und 22, die in allen übrigen Rezensionen fehlen, finden sich in Ja als 20 und 21. In Ne fehlen f 12 = Ś 11, und Ja 23. Dagegen hat Ne zwei Erzählungen, die in Ja fehlen: 18 und 23. Von diesen weicht 23 in seinem Inhalte von f (14) und Ś (18) wesentlich ab, während 18 so stark verstümmelt ist, daß ein Vergleich unmöglich wird: nur der Anfang ist verständlich, der Rest ist verworren und stark gekürzt. Eine Abweichung Ne's von allen übrigen Rezensionen ist die, daß der König den Vetāla 25 mal holt, der Vetāla also 25 Geschichten erzählt. Der Schluß der Rahmenerzählung, der in den Sanskrit-Rezensionen die 25. Erzählung bildet, wird in Ne nicht als besondere Erzählung gerechnet.

1) Es sind dies drei Prosarezensionen: Die des Śivadāsa und die anonyme Rezension der Hs. f, beide in Uhle: Die Vāṭalāpāucavīṇṭikā in den Rezensionen des Śivadāsa und eines Ungenannten, Abh. f. d. K. d. M. VIII, 1 (1884); die Rezension Jambhaladattas, herausg. von Jivānanda Vidyāsūgara, Calcutta 1873. Dazu noch zwei poetische Rezensionen in dem Kathāsaritsūgara und in der Brhatkathāmañjarī des Kṣemendra.

2) Ich möchte hier noch bemerken, daß Nevārī-Hs. der Vetālap. sich noch in Cambridge (Uhle l. c. p. XV f.) und Skt. Petersburg (Conrady, Wörterbuch p. 547) finden. Nach der kurzen Angabe Uhle's hat die Cambridger Hs. mit vorliegender Hs. den Anfangsvers gemeinsam.

Die Erzählung des Vetāla von seinen eigenen Schicksalen, die in Ja in den Schluß eingeschaltet ist, fehlt Ne.

Von den inhaltlichen Übereinstimmungen zwischen Ja und Ne greife ich einige besonders auffallende heraus: Der König hat in beiden zwei Namen: Vikramakeśarin und Vikramāditya; in Ne findet sich ersterer in der Vorgeschichte und der Einleitung zur 2. Erzählung; — in der ersten Erzählung ist in beiden Rezensionen die Zeichensprache im Walde identisch; — in der zehnten tritt in beiden der Brahmarākṣasa auf; — in der dreizehnten haben beide statt der Zauberkugel eine *vidyā*; — die 24. Erzählung in Ne stimmt mit Ja 23 im wesentlichen überein, während hier wie in den anderen angeführten Punkten f und § abweichen. Diesen Übereinstimmungen stehen auch einige Abweichungen gegenüber, z. B. in der 20. Erzählung (= Ja 19), sie sind aber viel geringfügiger. Der Wortlaut ist meistens abweichend, manchmal ist Ja ausführlicher, manchmal Ne. Wörtliche Übereinstimmungen längerer Abschnitte<sup>1)</sup> kommen nicht vor. Abweichend sind Einleitung und Schluß der Erzählungen. Die Form derselben in Ne, die bei fast allen Erzählungen dieselbe ist, zeigen die abgedruckten Erzählungen.

4. Was die Schreibung angeht, so habe ich mich möglichst genau an die Handschrift angeschlossen. Ich habe nur einige wenige Änderungen mir erlaubt, die mir sicher berechtigt erscheinen: so habe ich Cerebrale<sup>2)</sup>, *ṣ, ś, kṣ jñ* in Nevārī-Wörtern beseitigt, und dafür Dentale, *kh, s, kh, gy* eingesetzt. Ebenso habe ich im Wortinnern *ī* und *ū* durch *ṛ, ṛ* ersetzt und Anusvāra beseitigt. Offensiblere Schreibfehler sind natürlich auch verbessert worden. Ich habe aber in jedem Falle, wo ich etwas geändert habe, die Lesart der Hs. in den Noten gegeben, damit sich jeder ein genaues Bild von dem Aussehen der Hs. machen kann.

Abgesehen von den angeführten Fällen habe ich die Ungleichmäßigkeit der Schreibung gelassen, wie sie ist. Eine Einheitlichkeit läßt sich meiner Meinung nach vorläufig ohne Willkürlichkeit nicht herstellen<sup>3)</sup>. Zudem weichen die Handschriften in ihrer Orthographie beträchtlich voneinander ab: offenbar liegen hier zeitliche und vielleicht auch örtliche Verschiedenheiten der Lautgestalt der Sprache zu Grunde. Um ein Beispiel zu nennen: Ne schreibt in den Endungen ebenso häufig *o* wie *va*, während Hi, die offenbar, ihrem Aussehen und der Schrift nach zu urteilen, älter ist, ausschließlich *va* kennt. Ebenso wechselt in Ne in gewissen Fällen *n* und *ñ*, wo Hi nur *ñ* kennt. Ma hat hier neben *ñ* auch *n* und *ny*.

Die Handschrift hat ein Zeichen, das ich sonst nicht gefunden

1) Wörtliche Übereinstimmungen einzelner Sätze und Ausdrücke finden sich auch zwischen Ne und f.

2) Nur das *ç*, das mit *r* wechselt, habe ich stehen lassen.

3) Beim allgemeinen Anführen von Nevārī-Wörtern und -Formen, soweit es sich nicht um Zitate bestimmter Stellen handelt, gebe ich das mit *e, o* wechselnde *ya, va* durch *ja, wa* wieder.

habe, nämlich ein *o* mit angehängtem *ā*-Strich. Es wechselt mit *vā*, wie das gewöhnliche *o* mit *va*; ich schreibe es *ū*. Es findet sich nur im Anlaut.

5. Über die grammatischen Eigentümlichkeiten der Handschrift<sup>1)</sup> will ich im Anschluß an Conrady's Grammatik folgendes bemerken<sup>2)</sup>;

Substantivum: Der Plural wird nur bei vernünftigen Wesen bezeichnet. Das Suffix ist *-pani*<sup>3)</sup>. Was die Kasus angeht, so wird das entferntere und (seltner) das nähere Objekt<sup>4)</sup> durch *-ta* bezeichnet; *-ke* bezeichnet den Allativ und Adessiv „zu, bei“; *-sa* den Inessiv und Illativ. Der örtliche Ablativ wird durch *-na* ausgedrückt<sup>5)</sup>, ist also mit dem Instrumental und Subjektiv gleichlautend. *-yākēna* bezeichnet das Motiv: *lobhayākēna* „aus Begierde“. *-ta* und *-ke* treten beim Nomen an die Endung *-yā*, beim Pronomen an den reinen Stamm.

Das Pluralsuffix zeigt einige Eigentümlichkeiten der Deklination: Der Genitiv wird meist durch *-sa* ausgedrückt; *-ta* und *-ke* treten entweder unmittelbar an, oder an das Suffix *-sa*, dessen *a* auch wegfallen kann. Der Subjektiv hat die Endung *-sija(m)*, *sijana*, *-sana*.

Von Doppelsuffixen sind mir außer den genannten nur *-sayā* = *yā* und *-sawa* = *-sa* vorgekommen.

Zahlwort: „Sechs“ heißt *khu* (*ṣu*)<sup>6)</sup>.

Pronomen: *cha-je*<sup>7)</sup> ist der inklusive, *je-pani* der exklusive Plural der ersten Person.

*tha* scheint in einigen zweifelhaften Fällen für *thva* zu stehen; für *thava* findet sich nicht selten *thava*.

*sunā* wird offenbar auch als Interrogativ gebraucht, während das einfache *su* auch Indefinitum sein kann. Die Verallgemeinerungsendung ist *-na(m)*<sup>8)</sup>.

Verbum: Die einfachen Formen des Nevārī-Verbums lassen sich am übersichtlichsten nach folgendem Schema ordnen<sup>9)</sup>:

	1	2	3	4	5	6	7	8
I	- <i>nam</i>	- <i>na</i>	- <i>nja</i>	- <i>na</i>	- <i>nā</i>	- <i>nī</i>	- <i>na</i> , - <i>wa</i>	- <i>sija(m)</i>
II	- <i>nam</i>	- <i>ta</i>	- <i>ya</i>	- <i>na</i>	- <i>nā</i>	- <i>yī</i> , - <i>yu</i>	- <i>wa</i>	- <i>sija(m)</i>
III	- <i>nam</i>	- <i>ra</i>	- <i>ya</i>	- <i>wa</i>	- <i>yā</i>	- <i>yī</i> , - <i>yu</i>	- <i>wa</i>	- <i>sija(m)</i>
IV	- <i>nam</i>	- <i>ra</i>	- <i>rja</i>	—	- <i>rā</i>	—	—	—
V	- <i>karam</i>	- <i>kara</i>	- <i>kja</i>	- <i>kam</i> , - <i>ku</i>	- <i>kā</i>	<i>kī</i>	- <i>kāca</i>	- <i>kāsi(m)</i>

1) Ich gebe dabei gelegentlich Eigentümlichkeiten der Hss. HI und Ma in den Anmerkungen.

2) Die Bemerkungen bilden gleichzeitig eine Ergänzung zu Conrady's Darstellung. Es ist dabei zu beachten, daß ich anderes Handschriftenmaterial als Conrady benutzt habe.

3) In Ma findet sich häufig *-loka*.

4) Vereinzelt findet sich die Endung *-tu* zur Bezeichnung des näheren Objekts.

5) In HI wird der Ablativ des Sanskrit mit Vorliebe durch eine Form von *tora-ta-r* „verlassen“ ausgedrückt.

6) „neun“ ist in Ma als *gu* belegt.

7) HI: *jha-je*, Ma: *jhi-ji*.

8) HI: *nvan*.

9) Die Zugehörigkeit der Verba zu den einzelnen Klassen regelt sich

Es entspricht 1 dem langen, 2 dem mittleren Stamme Conrady's<sup>1)</sup>, die übrigen Endungen treten an den kurzen Stamm. Dieser selbst wird in einigen seltenen Fällen als Imperativ oder praedikativ gebraucht.

Zur Orthographie will ich bemerken, daß *-m* in der ersten Form und bei der Endung *-kam* selten fehlt; bei *-sja(m)* dagegen ist die Form ohne *m* ebenso häufig wie die mit *-m*<sup>2)</sup>. Für *n* wird auch gelegentlich *ñ* geschrieben, in Ma daneben auch *ny*. Über *ña*, *wa* habe ich oben schon gesprochen<sup>3)</sup>.

Die Bedeutung der einzelnen Formen läßt sich folgendermaßen bestimmen: 1 wird nur prädikativ gebraucht und bezeichnet die Vergangenheit. Sie wird selten mit der 1. oder 2. Person verbunden. — 2 ist ein Supinum „zu, um zu“. — 3 hat im wesentlichen die Funktion des Infinitivs<sup>4)</sup>. Prädikativ bezeichnet die Form eine Absicht oder die Zukunft: *jena yāya* „ich will, werde machen“. Sie findet sich fast ausschließlich mit der 1. Person als Subjekt. — 4 wird attributiv als Partizip gebraucht, prädikativ steht die Form bei der 3. Person zur Bezeichnung der Gegenwart. Ferner steht sie in Verbindung mit Verben der sinnlichen Wahrnehmung und einigen anderen Verben<sup>5)</sup>. — 5 wird attributiv gebraucht neben 4, anscheinend ohne Unterschied der Bedeutung. Prädikativ steht die Form bei der 1. und 2. Person zur Bezeichnung der Gegenwart und Vergangenheit. Besonders lehrreich sind hier die Berichte der Malati und des Kanakadatta über ihre Schicksale in der 21. Erzählung<sup>6)</sup>: Es werden da gleichzeitige Ereignisse in der 1. oder 5. Form erzählt, je nachdem die 3. oder 1. Person Subjekt ist. — 6 kann man am besten als Aorist bezeichnen. Die Form drückt entweder eine wiederholte Handlung der Gegenwart oder die Zukunft aus. Zwischen *yu* und *yi* scheint kein Unterschied zu bestehen; es kann auch *-wa* antreten ohne Änderung der Bedeutung. — 7 ist der Imperativ<sup>7)</sup>. — 8 drückt eine enge Verbindung zwischen zwei Verbalbegriffen aus; in einigen Fällen wechselt die Form mit 4<sup>8)</sup>. — Dazu kommt noch das Suffix *-re*, als<sup>9)</sup>, das an den schwachen Stamm aller Klassen tritt.

Von den zahlreichen<sup>10)</sup> zusammengesetzten Formen führe ich folgende an: durch Antreten von *-wa* an die 5. Form entsteht ein Konverbium<sup>10)</sup> der Vorzeitigkeit; durch Antreten von *-ñāsyam*, 35

offenbar, wie schon Conrady gesehen hat, nach etymologischen Gründen. Verba der IV. Klasse sind selten; es sind deshalb nicht alle Formen belegt.

1) Grammatik p. 23.

2) In HI überwiegt *sja(m)*.

3) p. 215, Anm. 3.

4) Besonders bei den Verben *ten* „im Begriff sein“, *pha-t*, *ji-r* „können, instande sein“, *mā-r*, dem Hilfsverb des Optativs.

5) Siehe unten p. 218.

6) Siehe unten p. 221 ff.

7) In HI endet der Impr. der I. Klasse auf *-no*. Der Impr. wird auch umschrieben durch *-hune*, *-huni* an die Wurzel, das selbständig in der Bedeutung „geh“ vorzukommen scheint.

8) Siehe unten p. 218.

9) So treten z. B. an die Formen 3. 4. 5 Kasusendungen, besonders *yā*, *yāta*, *ta*, *na*.

10) Über den Ausdruck s. Ramstedt, Konjugation des Khalkha-Mongolischen.

-*nāwa* an den mittleren Stamm ein solches der Gleichzeitigkeit „während“; durch -*sā* an denselben Stamm ein Konditionalis, durch -*sa-na(ni)*<sup>1)</sup> ein Konzessiv. Für *Ve* eigentümlich ist die Doppelendung -*s(a)-tunam* „unmittelbar nachdem“.

- 6 *karam* (V) ist das Suffix des Kausativums; es wird an Stämme I mit Hilfe von -*na*, an II und III<sup>2)</sup> mit Hilfe von -*ya*, -*ca* angefügt<sup>3)</sup>. Daß diese Form, wie Conrady<sup>4)</sup> angibt, doppeltes Kausativ sein soll, bestätigen meine Quellen nicht: das Suffix am schwachen Stamm ist sehr selten, das öfter auftretende -*ka* hat ganz die Bedeutung eines Partizipiums des Simplex. Wie *kar* wird auch *ra-par*, das von Fremdwörtern Denominativa bildet, abgewandelt. Ebenso auch *tora-ta-r* „verlassen“ und *tā-ṭha-r*<sup>5)</sup>.

- Die abgeschlossene Handlung wird durch *dhu-n* ausgedrückt, das als selbstständiges Verbum die Bedeutung „vollenden“ hat. Das Hauptverb steht davor in der 3. Form. Eine ähnliche Bedeutung hat die Verbindung der 4. oder 8. Form mit dem Verbum *ta-r*. Das Verbum wird in dieser Verbindung in meinen Quellen immer regelmäßig nach der III. Klasse abgewandelt; die von Conrady<sup>6)</sup> angeführten Kurzformen sind mir nicht begegnet. *ta-r* wird auch 10 nach dem Konverbium der Vorzeitigkeit gebraucht, anscheinend zur Umschreibung eines Intensivums.

- Ähnliche Verbindungen zum Ausdrücke nicht immer klar erkennbarer Bedeutungsnuancen sind im Nevārī nicht selten. Es wären noch zu nennen: *co-n* „sich irgendwo befinden“, mit der 4. oder 15 8. Form konstruiert, zur Bezeichnung des Durativums<sup>7)</sup>; *bi-r* „geben“ und *tā-ṭha-r* etwa „zurücklassen“ werden ähnlich gebraucht wie Mongolisch *ögkū* und *orciqu*. Auch *ya-n* „fortbringen“, *ha-l* „herbringen“ werden in Verbindung mit anderen Verben gebraucht<sup>8)</sup>; ebenso auch *ju-r* „werden“. Der Imperativ von *bi-jiyā-t*, dem Respektswort hin „gehen, sich begeben“ wird zur Umschreibung einer Aufforderung an Höherstehende gebraucht.

### Text.

- Vorbemerkung. Die Zeilentrennungen der Hs. bezeichne ich durch ⊙, die Seitentrennung durch ‡. Die entsprechenden 15 Zahlen stehen am Rande. Die Interpunktion ist im wesentlichen die der Hs., mit dem Unterschiede, daß ich die Verwendung von : und || etwas geregelt habe; die Hs. macht zwischen den beiden Zeichen keinen Unterschied.

1) In Hi: *sa-moan*.

2) Von IV ist die Form nicht belegt.

3) Die Verteilung von -*ya* und -*ca* deckt sich aber nicht mit der Verteilung der Verba auf die beiden Klassen.

4) Gramm. p. 27.

5) Siehe unten p. 218.

6) Grammatik p. 28.

7) Conrady, I. c. p. 27.

8) Besonders häufig ist die Verbindung *do-ia ya-n* und *do-ia ha-l ya-n* wird auch intransitiv gebraucht in der Bedeutung „gehen“.

|| athu ekaviṃśo vetālah ||

[66, A. 5]

|| punarbbāda rājāna : mṛtaka jōṇāo halasiāsya betānima  
 dhūla : ① bho maharāja jēna kha hlāya nēna biyyā-huna || 6  
 dalehinadiśāsa : Puṣkarābati nāma nāyara dao : thva naga-  
 rasa : Bi. ① kramabāhu nāma : rājā dasyaṇ cona || thvayā 7  
 deśāsa : Kubelayā sima tao-mi : Bidhidatta nāma : banīyā dava \*  
 thvayā strī pe-hma dao : cha-hmayū nāma : Kāmasenā : cha- 66, B. 1  
 hmayā : Basantasenā : cha-hmayū : Bāsabadattā : cha-hmayā  
 Kusumā. ① bati || thva pe-hma strīyā : pe-hma kāyāṇi dava : 2  
 thva putrapanisa : nāma : Ratnadattā : Manidattā : Subarṇa-  
 dattā : Kanakadattā || ① thva pe-hma putranāṇi : babūyā : 3  
 ānandana conaṇ || thvanari : jeṣṭha-hma putrana : saṃgīta-bidyāsa  
 abhyāsa yātāṇ || thvara samāna : ① sunaṇi ma du : debatāyā : 4  
 mana halalape phao : aceṣṭānāṇi : cetana yūyā phava : oyā gūṇana :  
 sirāthi gā kārake ① phao : Nāruda : Bharata : Matamga : 5  
 ādina : debarokayā sināṇi : thva nṛtya-bidyā saṇ : thathi-hma  
 thva || thvanari thvayā ki. ① jā-hmana : sasta-bidyāsao : abhyāsa 6  
 yātāṇ || Parasurāmāyā-the : saṃprāmāsa aneka : rājāpani jayalape-  
 phao : pṛthi. ① sa : thvava tulya suna ma du : thathi-hma 7  
 thva || hanam meba-hma kijāna : kāmāsāsta abhyāsa yātāṇ  
 Ghoṣakamukha : Bāsyū. \* mana : Gunapatāka : Latirahasya : 67, A. 1  
 thva ādina : samasta kāmāsāsta sava : gva hma strīna : thvava :  
 sambandha ① yātāṇi : o-hma strīyā meba puruṣayāke : cīta ma 2  
 vania : thathim-gva guṇi thva || hanam meba-hmana : nittivāstasa :  
 a. ① bhyāsa yātāṇ || thathi-gva : thva nittivāstra saṇ : Bāhase 3  
 Amosanasa : Pakasāsanīyā : thva ādipāṇi nittivā. ① strava : 4  
 abhyāsa yātāṇ || sakala byākarnṇa : sakara kabe : tarkkasāstra :  
 adipāṇi thva sava : hanam Mahābhārata saṇ ||  
 ① thvana-li : guli chinam kalana riva : thvapanisa : babu 5  
 Nidhidatta molam || thva moyāo : thvapani pe-hma phu-kijanaṇi ①  
 thava sampati : bo-thalam || koti 2 subarṇa : koti 2 ratna : 6  
 kastura : karppura : agula : candana : cāmara ādina : ① bo- 7  
 tharam || li amure ratna sva-gvaḍa : bo-thaya ma jiyāva : bibūda  
 yānāva : rāja-samipasa vanāo : ināpa-yā. \* tam || thva nēnāo : 67, B. 1  
 rājāna dhūlam : chapānisana nēnasā : jena dhāya dhukam  
 thvathe nēnāo : thvapanisana dhūlam : he ① mahārāja : chara. 2  
 porayā bacana : sunāna ma nēne phao dhūlam || rājāna dhūlam :  
 thva ratna sva-gvaḍa : aṇtalasa tha conya : chapa. ① nisyaṇa : 3  
 thathya yāva : Kusumapura nāma : nagarasa : Mārati nāma :

66, A. 5 atha : ekaviṃśati betālah ||

6 hlāya dukhina<sup>o</sup> Puṣpi<sup>o</sup>

7 dāva thva \* thvayā

66 B. 1 Basantasenā

2 Kanakadartta

3 ānandana

4 halalapa

5 Matamga muo ki ① jā

6 saṃgrāmaṇa Puri<sup>o</sup>

7 kāmāsasta

67, A. 1 \* putākā samutasta kāmāsasta

2 na vana

8 thva nitti<sup>o</sup>

4 abhyā yātāṇi

tarkkasāstra thva

5 thvana-li

6 subarṇana

67, B. 1 thvapani<sup>o</sup>

2 atalasa

3 sammeti āti-4

na nāna lakṣa biyyā

- 4 *byasyā dāva : thvayū anyaka sampati : asva : hasti : adi- ○ na dāva || thvayāke : sunāna lakṣa chi 100 000 tamkā biya phayāo :*  
 (5) *o-hma thva byasyāna kāyu || thva byasyāna : cha pola : kiya-hma sati ku-hnu ma kūva || thvatenā : chupani pe-hma phu-kiā- ○*  
 6 *na sunāna nya hnu thva besyāo : prasamga yāya : sāmārtha data : o-hmana : thva ratna kāo dhakam rājana dhālam ||*  
 7 *thvate rājāyā bacā- ○ na nēnāo : chu-hma chotam || chana nama nēnāva : ji oyā dhakam : thvatenā lakṣa chi subarmna*  
 68, A. 1 *kāva : cheke vayāya dhakam dhāyāva choram || \* Mālatina dhālam : he duti : je bhāgyana thukā : chara dhakam dhālam : thvatenā bonā-hi dhakam : duti chotam || dutiyā kha nēnāo : thva*  
 2 *Ratnadattana ○ bioitra alaṅkāraṇa tiyāka : vidyādhala-thyam nānakāva : rātrisa : Mālatiyāke onam || thva khañāo : Mālatina :*  
 3 *thama tuti cāyakāo : tha ○ o gāna huyāo : āsana biyāo-talam || lithe vayāke cona : natabūpani : thva Ratnadattana : thava gu-*  
 4 *nana : sakaram : jayarapā || thathe : thvayā gi- ○ ta : nēnāo : moha julam || lithe bicitra kothāsa : surata sukhana : bhuktala-pāva : rātri hana || prabhā juyāo : Māratina : jhāso tayāo*  
 5 *dhālam : ○ jena anyaka puruṣava sambhoga yāya-dhuna || che-thina puruṣa : sunam ma du : dhakam : thvatenā : je tao abhāgya*  
 6 *dhakam : cheo nāpa conya ma du dhakam dhā- ○ lam || chena thao dāsi bhālapāo : je ru-mana māla dhakam dhālam || thva nēnāva : Ratnadattana dhālam : jena anyaka strīva : sambhoga*  
 7 *yāya-dhuna || cha-○the sunam ma do dhakam || āo jeva nāpa ohana cone ma data dhakam || jena samastam dāco diko chanata*  
 68, B. 1 *biya : chaje posalapāva : mebake yinā \* taya māla dhakam dhālam || thvate nēnāva : Mālatina dhālam : he Ratnadatta : apasana ma teva : je pratijñā dao : cha hnu kāyā-hma : ni hnu*  
 2 *ma kā- ○ yā dhakam khaō ma khu : rokayāke ne-hune dhakam dhālam || thva nēnāva : thva Ratnadattana : thao deṣa vanam || vayāo : ma jio dhakam rājā kana ||*  
 3 *○ thvana-li : oyā kiā : Manidattana : aneka jolana : lakṣa chi subarmna jonāva : o Mālatiyā deṣa vanam || thva deṣayā*  
 4 *rājāyāke o- ○ nam || rājāyāke onāva : thva rājāyā sakalya : satru jalalapāva bilam || lithe rājā samtusta juyāo : mānya yāñāo-*  
 5 *talam thvanam-li : Māra- ○ tiyā kha dayakāo : Māratiyāke onam || thvana-li : thva Manidatta : thva Māratina : sati kuhnu ma kāo*  
 6 *thathe ma kāyāva : thao deṣa oyāo : ma ○ jiva dhakam : rājāyā agasa dhālam ||*  
*thathe tu sva-hmasena ma phata || thathe ma phayāo : lithe meba-*  
 7 *hmana : cūttasa bhālapā : dadāpanisyaṇa : tao jora- ○ na : jonāo : vana jena pāya chi-the jonāo : vane dhakam : kharoca : oibhāya*  
 69, A. 1 *jonāo vanam || i onāo Māratio : suddhā atipitti dāva : bhā- \* rapāo*

4 nach cha-pola eingeschoben 68, A. 4 rātri bis 5 jena 5 kījāna  
 6 prasamga 68, A. 3 gā-4 ta hāna, oben 67, B. 4 im eingeschobenen Stück  
 hānu 5 thina 6 dāsi chu-7 thā 68, B. 2 vanam vāiāo 4 sakalya  
 5 Mani° thamthe 7 jonao vanam 69, A. 1 mivāto Katako°

cha-hmayāke conam || thva lerasa : anyaka : sala : kisi misāto :  
 katakūya sahītana onā khañāo : Kanakadattana : cha-hma misā-  
 yā. ○ ke dhālam || thva su dhakam : guna one tena dhakam dhā. 2  
 yāto : misāna dhālam : khao khe : thva Mārati nāma byasyā thuka :  
 deśa pi-one : Punyasakrā nāma ○ tapasi dao : o tapasi : thvayā 3  
 guru juyuo || thvatenā : cha hnu : antalasa : onāo dhakam kanam  
 thva nēñāo thvayā guruyāke one dhakam : bhālapa. ○ va : Mā. 4  
 lati li-hā ostunam : oyā guruyāke onam || vayāva bhoku puyāo  
 dhālam : bho tapasi : Nipala-deśi : rājaputra je chalapolayā : calana  
 sebalapā. ○ o cone dhakam || thvatenā : anuyraha yāya mārā dha- 5  
 kam dhālam || thathe dhāyāo : thvayāke conam || thathe conāo : klu  
 rāto onam || thva belasa : thva siddhāna dhā. ○ lam : he rājaputra 6  
 ohana jike : sebalapā : chu kārjana : thvayā rājā ji sigyā valu :  
 kārja datastū : jena oyāke luo klāya dhakam dhālam || thva nēñāo ○  
 kumālana dhālam : je kārja : thu-guli makhu : kane nūrasa : 7  
 ā-kolya kane makha dhālam || lithe guli chinam : kālana li : oyāke  
 sibā yāñāo \* thva siddhā phū china lasa tāyāo : juna : thvayāke 69, B. 1  
 nēnam : he rājakumāra : chana kārja : byaktanakāo ka dhakam  
 dhālam || thva nāñāo : ku. ○ mālana dhālam : bho tapasini : je 2  
 mebatā kārja ma klu : cheke sebū dhāla vao : Mārati byasyānu :  
 cha hnu yāñā puruṣa : nija hnu ma kāo : thva chu hetuna ○  
 dhālam || thva nēñāo : tapasina dhālam : he rājakumāla : je oyāke 3  
 nēnya : cha je chesa : sorāo conāva nēna dhakam dhālam || dhāyā-  
 the : cona be. ○ lasam : Mālati oyāva sebū dhāyāo : conu belasa : 4  
 tapasina thvayāke dhālam : he Māluti : chuna je bacana yātusū :  
 jena dhāya dhakam dhā. ○ lam || che guruyā bacana rā jena 5  
 ma yāya : ādesa dayakiva dhālam || thathe dhāyāo : siddhārthamu  
 dhālam : he Māluti : mebayā dvālana nāñā. ○ na : seyā : khava 6  
 ma klu chanake nēne : ekarātrisa : bhuktalapā puruṣa : meba  
 rātrisa ma bhuktalapāva dhakam nāñā : thva chu kālana dhakam  
 dhā. ○ lam || thva nēñāo : Mālātina dhālam : amo chena ādesa 7  
 dayakū khava kha : kārana guli : ati guhe : chena suna kunya  
 ma teo : jena ka. \* ne makhā na-hunya || 70, A. 1

purbbajanmasa Padma nāma nayalasa : Praoanda nāmu  
 rājāyā : mantri : Bicitrādatayā putri je : Mūrati nāmu kanyā  
 o ○ janmasa : va belasa : jena : kumālī-belasam : Gauriyāke : dola 2  
 chi padma : Gaṃyū-jala : serāo : ma chāse ma nayā || lithe Bhāyu-  
 batina prasanna ju. ○ yāo bala bīla || chana tao bhuyi juyuo : 3  
 anyaka tao sampati dajuo : jāti-smarāna juyuo dhakam ādesa  
 bilam || thvana-li lithe rājāyā ○ putra Pratāpasyanayātu ? je 4  
 babuna : je bilam || thvana tava chāna je māna : prānayā sinam  
 ihyātukāva : je ma dayakāo : kyanamātru conya ma phu || li. ○ 5  
 the thvayā baguna : śatru mocakala-hani dhakam dhāyāo je bñāo

3 o : tapasi      4 li-hā tapasyi      69, B. 1 siddhā byaktana : kāo  
 ku-2 māla dhālam      7 khava su      70, A. 1 Padma mantri 2 padma  
 4 tuba chāna ihyātukāva      5 bñāo



- yana || lithe : sutruna : samgrāmasa : toke pura oyāo : je toratāo  
 6 bese o. ○ na || bese oia khañāo : jena bhālapā : puruṣa-jāti ma  
 bhīna dhakam : thathīna mateñā-hma stri-thīna toratāo oia dha-  
 7 kam bhārapāo : tha. ○ ■ gara kiyaō : prāna toratā : prāna toratā  
 belasa : jena hasti cha-hma oñāo : ■ kāranana : je hastini juyā  
 70, B. 1 dhakam || thvanañ-li : lithe \* banasa : meba kisio sambandha ma  
 yāñā : o Pratāpasenatu dhyāvalapāo coñā || cha hnuyā kṣanasa :  
 2 mahamatta kisi cha-hma kha. ○ nāo : thva je svāmi gathe kisi  
 jula bhālapāo : oyāke bhajalapāo co || thvana je ati mateña : je  
 3 ma dayakāo khaci cone ma phu || ○ lithe cha hnuyā kṣanasa :  
 rājāyā lokana : pusa chuiñāo talya : jepani ne-hmam kenā || thvana-li :  
 4 ona juko pāsa cata phuiñāo : je toratā. ○ o bisya onam || lithem  
 rājāyā nagarasa jōñāo yañāo tala || cha hnuyā kṣanasa : raja  
 5 ahara bijyāyā dhakam je gayāo : bijyāka || lithe ○ adika : bhu  
 oñāo : pari-sama juyāo : je prāna tolatao : prāna tolata berasa :  
 harini cha-hma khañā : thvateyā huna : harini juyā || je thva ○  
 6 janmasam : suo prasamga ma yāñā : o dhakāotu juyā || cha hnuyā  
 kṣanasa : harini chu-hma khañāo : thva je svāminātha bhālapāo :  
 7 ○ oo prasamga yāñā coñā || thvana-ri : cha hnuyā kṣanasa :  
 agniña : bana dahalapam hava : thva belasa : je toratāo : bisya  
 71, A. 1 oia : je oya \* ma phayāo anam sika : siya tañā berasa : saro-  
 barasa : cakhabā cha-hma khañā : thva khañāo : cakhabā je juyā :  
 2 thva berasa : suon prasamga ○ ma yāñā || lithem cha-hma dā  
 khañāo : thao svāmi bhārapāo : oyāke bhajalapāo coñā || lithem  
 3 cha kṣanasa : byādhāna : jepani kenakā. ○ o : thva belasa : o  
 juko bisya oia : je prāna torate-tyāñā belasa : byasyā cha-hma  
 4 khañāo : prāna toratā : thvateyā huna : je byasyā ju. ○ yā || thva  
 janmasa : puruṣa-jāti ma bhīna dhakam : stri toratāo dhalya one  
 yao dhakam : krodhana jena : cha hnu yañā puruṣa : sati ku hnu  
 5 ma kā. ○ yā dhakam : pratijñā yāñā || thvatenā knelhu janmayā  
 kha yinapa-yāya-dhuno dhakam : thathe dhāyāo : sebā dhāyāo :  
 thao che onam ||  
 6 thvana-li ○ thva Kanakadattana samastu kha iñāo : thva  
 sirdhayāke : namaskāra yāñāo : thao bāsasa : Mālatiyā brātāra  
 7 kha sakalya pratibhā. ○ na : cha-gulisa : coñāo talyāo : thva pratibhā  
 hlāñāo deśa bhramalapāo : loka samasta kena julam || sva-huna 2  
 71, B. 1 dhakam : purbbaja. \* nmayā kha kā : loka samastasena ne-hunya :  
 thathe dhūlam ||

- Padmapura nāma nagarasa : Pracandasena rājāyā : mantri  
 2 Bicitrādatta : thva. ○ yā kā : Mārati : Pratāpasenayātu bila || thva-  
 hma Pratāpasena je || thva belasa : babuyā āñāna : samgrāmasa :  
 3 oñāo : o bona yañāo : ○ beya mārāo : oñā tāthā || lithe jena : satru

6 thathīna oñe dhakam 7 kiyaō 70, B. 1 meba kisio sambandha  
 (nāha undeutlich) 2 cone fehlt nach khaci. 4 cha hnu kṣanasa  
 (hnu nachträglich eingefügt) 5 juyā je (ohne ) 6 prasaga 7 agniña  
 71, A. 1 sarobara prasaga 2 bhajalapāo 3 byāsyā 6 brātāra  
 71, B. 1 Pahma° Praband°

lināo : yānā belasa : Mālati ōna tathā : thāyasa sola ōnānāsyaṃ :  
 sināo co. ① nā khañāo : oyū sokana jena : priyāgasa : prāna 4  
 toratala ōnā || siyā belasa : kāmanā yānā : Māratina ōhu chu janma  
 kala : o ② janma je juyā māra dhakam : prāna toratū || lithem 5  
 Māratī : hasti jula : je hasti juyā || lithē nāpa rānāo : o-guli  
 janmasaṃ ōnā ta. ③ thā || lithē oyū svakana : jenam prāna toratū 6  
 thvāna-li Māratī : hayiri jula : je hayili juyā || thva janmasaṃ  
 nāpam conā : o janmasa ō. ④ nā tathā : oyū sokanam je prāna 7  
 toratū || lithem Māratī : cakabaki jula : je cakabaki juyā || rithem  
 nāpam conā : thva janma. \* sam ōna tathā || lithē oyū svakanam : 72, A, 1  
 prāna toratū : manukha : stri jula || thva manuṣa-janmasaṃ : thva  
 Mālati nāpa rāya ma jio dhakam || thva brttā. ⑤ ntara-kha 2  
 hlāla juram ||

thvāna-li : thva ōta tāyāo : Māratina boṇa yānāo : kha nānam ||  
 thva Māratina : thao kha nēnāo : thao svāmi kha ⑥ bhārapāo : 3  
 anī yānāo kholam || thathena ne-hmam anya-anya kholam || thva-  
 na-li : Māratina dhālam : bho prānanātha : je Māratī ⑦ je svāmi 4  
 che : āona-li : jena byasyā-brttī toratala dhakam dhāyāo : samasta  
 dhana : sakala sampati oyāta biyāo : stri puruṣa juyū. ⑧ o 5  
 conam || lithē guli chinam kālana lio : Māratī jonāo : thao desa  
 onam || rājāyake onāo dhālam || rājāna gathi-gva budhi dha. ⑨  
 kam dhāyāo : thva latna sva-gvaḍa thvayāta biyāo thao mantri 6  
 yānāo talam ||

thvate khaṣa betālanam : rājāyake : kanam || he rājan : thva ⑩  
 Mālatina hnepu janmasa : thvao-hma svāmi sio : thva-guri janmasa : 7  
 chāna ma syāla dhakam dhātram || rājāna dhālam : bho betāla  
 nēna : hne. \* thuy 2 janmasa : thao svāmitu bhākupāo cona || thva 72, B. 1  
 janmasa besyā juyāyā pāpāna : ma ru-manakala dhakam rājāna  
 dhālam || thathe dhā. ⑪ stinam : betāra thao thāyasu cona onam || 2  
 || ity ekaviṃśo vetālaḥ samāptaḥ || 21 ||

### || atha dvāvīṃśo vetālaḥ ||

⑫ punarbbūda rājāna : betāla haranāsyam : betārana dhālam : 3  
 bho rājan : jena kha hlāya nā-huna ||  
 dakṣiṇadīpā : Mukundayula nāma ⑬ nagalu dao : thva 4  
 nagarasa : Svetaketu nāma rājū dao || thvayā deśasa : Saṃka-  
 ladatta nāma banīyā dao || thva banīyāna : Manikunḍase. ⑭ nāyā 5  
 putri : Ananḡgasenā bibāhā yānāo : sukhana kāla hanam || lithem  
 cha hnyā kṣanasa : rājāyake : ināpa-yānāo : nāsala ⑮ 500 pā- 6  
 yakana thao chesa piyakam tathāo : ji ma-ni dana : li ma theṇa  
 thāyasa onam || thvāna-ri : Ananḡgasayanāna : puruṣayā ⑯ biru. 7

4 siya 5 hasti jula 72, A. 2 sa. 3 o prānanātha 4 sampati  
 6 thva la sva- mamtri 7 hne 72, B. 1 hietlam 2 (2 nachträglich ein-  
 gefügt) 2 iti ekavīṃśati betāla samāpta || 21 || atha : dvāvīṃśati betāla  
 3 dvīṃśa : Mukunḡḍa 4 rāja Saṃkala nāma banīyāna se. 5 nīyā  
 6 thvaona-ri 7 puḡḡā yāyā

- hana kâra hana || lithe cha hnuyā kṇanasa : thva nagarasa : ma-  
 danacatudasisa : Kāmadeo puspa yūya dhakam : rāja rāni adi-  
 73. A. 1 nam \* samasta rokam onam || thva Anagasenān thao māma ba-  
 buna titana choyāo onam || thao svāmi oya mā dhakam : bhārapāo :  
 2 onam || thva onā be, ⊙ lasa : thvayā rupa jarubana khañāo : Sa-  
 sidebana bilaha cāyāo : dadā Muladebayūke dhālam : he dadā  
 3 je prānana kārja datasa : Anangase, ⊙ nā : jeta biya mārā :  
 ma birasā : beklana je siya dhakam dhālam || dadana dhāla : he  
 kiya cha gyāya mu māla : jena biya makhā dhakam dhālam ||  
 4 dhirjatu yāo dha, ⊙ kam dhāyāva : Sasidebana dhālam : he dadā  
 chana āmo kārja sādhalape phayī rā dhakam || gathena dhālasā :  
 5 na-sara pūyakanam : rātrisa jūgalapam ⊙ cona : bāyuanam prabesu  
 yāya thaku kha || manukhana prabesa yāya gana dhakam || thva  
 nanāo : Muradebana dhālam : chana chu cintā : jenatu sirddhaya-  
 6 kam bi, ⊙ ya dhakam dhālam ||

- thvate dhāyāo : thva nagarasa cona Kāmikalpalatā nama :  
 kutani dao || thva kutanina siyuo : mebanam prabesa yāya ma  
 7 phu thāya, ⊙ sa : thvana prabesa yāya dao : thvatena : oyāke  
 onya-nuyo dhakam dhāyāo : oyāke onāo : thao kha hlātām || thvate  
 73. B. 1 nenāo : kutanina dhālam : A. \* namgasyanā : jena seyā khe : oyāke  
 prabesa yāya juko thaku : yathenam chana nimittina yāya makhā  
 2 dhakam dhāyāo : thvao : misātosā : sa khānā, ⊙ o : jatādharām  
 juyāo : siyuo bastana tiyāo : thao sirddha jogi juyāo : Badhadeba  
 3 dhyābalapāo : prajñā pāramitāya kha hlānāo ⊙ conam || thva  
 siddhā khañāo : anyaka jana : oyāke oo yanam || lithe guli chinam :  
 4 katakayātā : putra-bala bilam || guri chinam lokayātā ba, ⊙ sū  
 bilam || thva adina chu chu bāñchā yāta : oo biyāo : mahāprasiddha  
 julam ||

- thva Anagasenānam : thva bala tūyāo : o thao svāmiyā ⊙  
 5 bala nanya dhakam : māma babuyāke siyakāo : anyaka pūyakana  
 licakāo : sirddhayāke onam || onāo : bhoka puyāo : sirddhayāke  
 6 dha, ⊙ lam || he bhagabati : je svāmi paradesa ona || thvayā  
 subhātubha bala kañā prasanna juyā māla dhakam dhālam || sir-  
 7 dhana dhālam : thva-guri kha bicā, ⊙ layā : kenāo : kanya  
 dhakam dhāyāo : dinapratī : sirddhayāke ova yana || thvana-li cha  
 74. A. 1 hnuyā kṇanasa : sirddhana dhālam : he Anagasenā chana \* svā-  
 mina : bicitra sundari kanya bibahā yānāo cono || o torate ma  
 phata dhakam || thva nanāo : Anagasenāna : khoyāo dhālam : he  
 2 bhayaba, ⊙ ti : je svāmi : chana oyake phatasā dora chī tamkā :  
 chēla kā-huna dhakam dhālam || thva nanāo : thva sirddhana :  
 3 knasa hnūva thiyāo dhālam : chālayo, ⊙ la : jenu kṇamā yāya  
 dhuno || āona-li dhārasā : je dukhana ma du dhakam || thathina  
 bacana nanāo : bhoka puyāo : kṇamā jūcalakāo : hanam dhālam :

73. A. 1 Sasi° 3 jñāya dhā 4 kam Sasi° 5 thaku kṇa : manu-  
 kṇana cūā bi-6 ya Kāni : kalyatā 73. B. 3 siddhā guri chinam  
 4 bāchā o vor thao nachträglich eingefügt 6 bhagabanti bicā-7 lu  
 dhaka si | rādhana 74. A. 3 thātini

a. ○ sū che kypāna yā-huna dhakam dhālam || thvāna-li sur 4  
 ddhana dhālam : mebayā hūta yāya : jēpanisa : dharmma : thva-  
 tena : chamata jena dikṣā biya : thva de-guri ○ ma yāsyaṃ : 5  
 chana naya ma teo : rātrisa jāpa yūtasū : chana svāmī oyuo  
 dhakam dhālam || thva nānāo : mantrādi dikṣā kālam || thvanam-  
 ri : ○ de-guri : yāya senya : arthana : thao misā sahitanu oo 6  
 yanio || thva bāyakapanisyanam : chatāna ma dhao || thvāna-ri  
 cha hnuyā kṣanasa : si ○ rddhana dhālam : he Anagasenā : 7  
 chana jāubana : brithana ona || thallūna : baissasa : surata sukha  
 ma du dhakam || thva nānāo : Anagasenāna dhā \* lam : je 74, B. 1  
 svāmī oya nisya jenam : sunam puruṣa ma kūyā : mūma babuna  
 lakṣalapam-tava : thvateyā huna : chata dhāyam ma chūra dhū-  
 kam dhālam || thva nānā ○ o : siddhāna dhālam : chana jāu 2  
 bana nisphala || pumba janmasa : chana chu pāpa yāta khesa  
 thvate nimitina : cham dūkhha jula dhakam || ○ jēpanisa : sāstra 3  
 gathe 2 purukhao : samga yūta : aithe 2 mamtra-siddhi juyuo  
 chana mamtra-siddhi juyakeyūta : chana : purukhao : pūsti ○ yāo 4  
 dhakam dhālam || asā jita bhi-gva purukha : soyā : bi-hune  
 dhakam dhālam || thathe dhāyāo : strī rupa yānāo cona Sasideba :  
 yānāo ○ oyāta bilam || thathe dīna-prati oyio || lithem guri chi 5  
 nam : kārana lio : Sasidebana dhālam : je thao desa onya tero :  
 cha jio nāpam ○ oyū rū dhakam : olasā jona bona yānya 6  
 dhakam dhālam || thva nēnāo : Anagasenāna dhālam : thvate  
 katakana piyakāo tayā je : gathe oya dha ○ kam dhālam || 7  
 thva nēnāo : Sasidebana dhālam : cha yarasā : jena chu opaya-  
 nam yānya dhakam || thvanam : jio kha dhakam dhāyūo : Sa-  
 sidebana dhālam : \* asā thathe yāya : cha dūlisa danāo : rā 75, A. 1  
 chisa hūni : jena upāya yāya makhā dhakam dhālam || thvāna-  
 li : Anagasenāna thao māma babuyāke pi ○ nya onya tohana : 2  
 anyaka pāyaka : rūta : sakhina : anekana sahita yānāo onam  
 thva belasa : Sasidebaya : dadā Muradeba : bhāṭṭarāna : brāhmana ○  
 juyāo : anyaka sikhana ricakāo : Anagasenā : jona onam || thva 3  
 je strī besya ora dhakam dhālam || thva bāta rājāna tāyāo : thama  
 oyāo : brā ○ hmanayāke dhālam : bho brāhmana : thva je 4  
 desasa : basarapam cona : Samkaradatta bāniyāyū strī : chana  
 gathe jula dhakam || thvayā māma babu dao ni ○ dhakam : 5  
 rājāna dhālam || thva nānāo : bhāṭṭarānana dhālam : he rājan :  
 chena kṣamū yā-huna : je strīo : thvao uthem nāna dhakam : jena  
 jona oyā dhakam dha ○ lam || thva nānāo : rājā ādina : sakareṃ 6  
 thao 2 sa : che onam ||

lithe rātrisa : Sasidebana : sika cha-hma jonāo : Anagasenā-  
 yāke yānū ○ o : bastanam : alamkālanam tiyakāo : khūtasa 7  
 thenāo : phāgāna phāyakāo tūthāo : thama 2 bhīna 2 ratna jonāo :

4 dharmma thva°      7 thallūna Anagasenāna      74, B. 3 matrā  
 4 yonio      5 ohinam Sasi°      7 Sasi° jio kṣa      75, A. 1 °jenīna  
 3 si | kṣa strī      4 desasa Samkaradatta      7 bastanam

- 75, B. 1 *chesa mi tu- \* yūo : tathāo : Anamgasenā jonāo : Muladebayāke*  
*cona onam || thvana-li Anamgasyanāyā : chesa mi dāna khañāo :*  
 2 *rokasamastan : mi ⊙ syāñāo : soranāsya : Anamgasenā sika*  
*khañāo māma babuna : anyak'a svaka yātām || riñhe rājāna :*  
 3 *thva bāta tūyāo : ama chu yāya ⊙ dhakam : pararokayātām :*  
*marjāta-them : kriyū : ādina yācakalam || oyū māmana : Siba-*  
 4 *debara : ādina dayakalam || liñhe guri chi- ⊙ nam kārana-li :*  
*Anamgasenā dulisa thanā : thva-Muradebana thama bhaffarāna :*  
 5 *brāhmana juyāo : rājāyāke onāo dhūlam : he mahā- ⊙ rāja :*  
*sva-hunya sao : je strī ruro || Anamgasenāo : uthe-nāna malha*  
*so-hunya dhakam dhūlam || thva nānāo : rājā kaustuka cūyāo ⊙*  
 6 *cona || thvana-li : thva brāhmana : Anagasyanā jonā : thao che*  
*li-hūlam ||*  
 7 *thva-guli khasa betālana : rājāyāke siyakalam || ⊙ bho ma-*  
*hārāja : thvatesa suyā tao buddhi dhakam nenam || tho nenāo*  
*rājāna dhūlam : he betāra nēna : suyā sinam : kutaniyā : tao*  
 76, A. 1 *bu- \* ddhi dhakam || gathe dhārasā : thuna-tini : samasta buddhi*  
*dayakala : thvatenā thvayā tao buddhi dhakam dhūlam || thathe*  
 2 *dhāstunam : betira thao ⊙ thūsam cona onam ||*  
*|| iti dvāvimśo vetālah samāptah || 22 ||*

75. B. 1 *jonāo*    3 *Siba : debara*    4 *senā bhaffarāna*    7 *tao*  
*buddhi the nenāo muyā minam*    76, A. 1 *-tini*    2 *iti : dvāvimśati*  
*betāra samāptu ||*

## Übersetzung.

### 21. Erzählung.

Als der König den Leichnam wiederum<sup>1)</sup> ergriffen hatte und ihn hinbringen wollte, sprach der Vetāla: Großer König, ich will eine Geschichte erzählen, höre zu!

Im Dekhan liegt eine Stadt Puṣkaravātī. In dieser Stadt lebte ein König namens Vikramabāhu. In seinem Lande lebte ein Kaufmann, namens Vidhidatta<sup>2)</sup>, reicher als Kubera. Er hatte vier Frauen; eine hieß Kūmasenā, eine Vasantasenā, eine Vāsavadatta, eine Kusumāvatī. Diese vier Frauen hatten vier Söhne. Die Namen der Söhne waren: Ratnadatta, Maṇidatta, Suvarṇadatta, Kanakadatta. Diese vier Söhne lebten ihrem Vater zur Freude. Darauf studierte der älteste<sup>3)</sup> die Musikkunst; seinesgleichen gab<sup>4)</sup> es [darin] nicht: das Herz der Götter konnte er hinreißen, das Unbewegliche konnte er belebt machen<sup>5)</sup>, durch seine Vorzüge konnte

1) *būda*, wofür auch *būra*, ist Hl. *būr* „time, day“.

2) Unten fol. 67, A. 5 lautet der Name Nidhidatta.

3) *jeṣṭha* aus skr. *jyještha*, mit Verlust der Aspiration wie *adika*.

4) *chu* = *dāva* besonders nach Negationen; ebenso auch *phu* = *phawa*, *khu* = *kawa*.

5) Man würde erwarten: *aceṣṭana : ceṣṭana* oder *acetaṇa : cetana*.

er .....<sup>1)</sup>); besser als Nārada, Bharata, Maṭaṅga usw. und die Götter verstand er die Tanzkunst: ein solcher war dieser. Darauf studierte sein Bruder<sup>2)</sup> die Kriegskunst. Wie Paraśurāma konnte er im Kampfe zahlreiche Könige besiegen: ein solcher war dieser. Weiter studierte ein anderer Bruder die Liebeskunst; Ghoṭakamukha, 67, A. Vātsyāyana<sup>3)</sup>, (ṭuṇapātāka, Ratirahasya usw., [kurz] alle Kūmaśāstras kannte er. Eine Frau, die mit ihm Liebesverkehr gehabt hatte, richtete ihren Sinn auf keinen andern Mann; solche Vorzüge hatte dieser. Wieder ein anderer studierte die Nītiśāstras. Folgende Nītiśāstras kannte er: Vāhasya, .....<sup>4)</sup>, Pākāśāsanīya, diese und 10 die andern Nītiśāstras studierte er. Alle Grammatiken, alle Kāvyaś, Tarkasāstras usw. kannte er; ferner kannte er das Mahābhārata.

Einige Zeit darauf starb ihr Vater Nidhidatta. Als er gestorben war, teilten die vier Brüder<sup>5)</sup> ihr Vermögen. Zwei Koṭi Gold, zwei Koṭi Edelsteine, Moschus, Kampfer, Aloe, Sandel, Yak- 15 wedel usw. teilten sie. Darauf als sie drei<sup>6)</sup> unschätzbare<sup>7)</sup> Edelsteine nicht zu teilen vermochten, entstand Streit, und sie gingen zum Könige und erzählten ihm [die Sache]. Als der König es 67, B. gehört hatte, sprach er: „Wenn ihr [auf mich] hören wollt, werde ich sagen [was zu tun ist].“ Als sie das hörten, sagten sie: „O 20 großer König, wer wäre dazu imstande, auf dein Wort nicht zu hören!“ Der König sprach: „Die drei Edelsteine mögen inzwischen hier<sup>8)</sup> bleiben. Ihr machet es folgendermaßen: In der Stadt Kusu- mapura lebt eine Hetäre namens Mālātī. Sie hat viel Vermögen<sup>9)</sup>, Pferde, Elefanten und anderes. Wer immer ihr hunderttausend 25 Ṭaṅka geben kann, den nimmt sie auf. Wen diese Hetäre einmal aufgenommen hat, den nimmt sie am folgenden Tage nicht [mehr] auf. Wer daher von euch vier Brüdern<sup>10)</sup> es fertig bringt, zwei Tage lang mit dieser Hetäre zu verkehren, der nehme die Edelsteine.“ 30

Als sie des Königs Worte gehört hatten, sandten sie einen [von sich] hin. „Da ich deinen Namen gehört habe, komme ich. Darum nimm hunderttausend Goldstücke: ich werde [dann] zu dir

1) *sirūṭhi gā kārake* ist mir unverständlich.

2) *kijā* ist „jüngerer Bruder“, das weiter unten (fol. 68, B. 6) vorkommende *dadā* „älterer Bruder“.

3) So ist der verdorbene Name offenbar wiederherzustellen.

4) Den Namen vermag ich nicht zu rekonstruieren.

5) *phu-kijā* kollektiv: „Gebrüder, Geschwister“.

6) *gvaḍa*, auch *grala*, *gola* geschrieben, nur als Zählwort gebraucht, ist wohl = skr. *gola*.

7) *amure* = *amūṭya*.

8) *tha* = *thana*, falls kein Schreibfehler.

9) *sūmpati* = skr. *sampatti*. Die Lesart *sammieli*, die mehrfach vorkommt, wird so entstanden sein, daß der Abschreiber in der Vorlage *sūmpati* als *sammyati* verlesen hat — was sowohl bei der Nāgarī- als auch bei der Nevāri-Schrift leicht möglich ist —, und dann in der ihm geläufigen Weise für *ya* e eingesetzt hat.

10) Wörtlich: „Ihr vier Brüder, wer....“

- kommen<sup>1)</sup>\*, mit diesem Auftrage sandte<sup>2)</sup> er [jemand zu ihr]<sup>3)</sup>.  
 68, A. Die Mālātī sprach: „O Botin, ich habe fürwahr Glück; darum bringe<sup>4)</sup> ihn her“, mit diesen Worten sandte sie die Botin [zu ihm]. Als er die Worte der Botin gehört hatte, schmückte<sup>5)</sup> sich  
 6 Ratnadatta mit mannigfaltigem Schmuck, und ging, wie ein Vidyādhara anzusehen<sup>6)</sup>, in der Nacht zur Mālātī. Als sie ihn sah, ließ sie ihm selbst die Füße . . . 7), bewirtete ihn mit eigner Speise und gab ihm einen Sitz. Darauf besiegte Ratnadatta durch seine Fertigkeit die bei ihr befindlichen Tänzer<sup>8)</sup> alle. Als sie seinen Gesang  
 10 hörte, ward sie betört. Darauf verbrachten sie in einem schönen Zimmer in Liebesgenuß die Nacht. Als es Morgen geworden war, sprach Mālātī seufzend: „Ich habe schon mit vielen Männern Liebesgenuß gehabt; einen Mann wie du gibst es nicht. Ich bin daher sehr unglücklich, mit dir zusammen zu bleiben ist nicht möglich“,  
 15 sagte sie. „Du betrachte mich als deine Sklavin und gedenke meiner“, fuhr sie fort. Als Ratnadatta das hörte, sprach er: „Ich habe mit vielen Frauen Liebesgenuß gehabt, wie du ist keine. Und jetzt kannst du nicht mit mir zusammen bleiben! Ich will dir  
 68, B. alles mögliche<sup>9)</sup> geben, . . . 10)\*. Als Mālātī das hörte, sprach  
 20 sie: „O Ratnadatta, sei nicht unzufrieden<sup>11)</sup>! Ich habe ein Gelübde: einen, den ich an einem Tage aufgenommen habe, nehme ich am zweiten Tage nicht auf. Ob es so ist oder nicht, frage die Leute. Als Ratnadatta das hörte, ging er in sein Land und berichtete dem Könige: „Es ist nicht möglich.“  
 25 Darauf ging sein Bruder Manidatta, indem er mit großem Aufwande<sup>12)</sup> hunderttausend Goldstücke [mit sich] nahm, in das Land jener Mālātī. Er ging zum Könige dieses Landes. Zum Könige gekommen, besiegte<sup>13)</sup> er alle Feinde dieses Königs. Darauf war

1) *vayāya* vielleicht Schreibfehler für *vaya*.

2) *cho-t* und *cho-r* werden ohne Unterschied gebraucht. *cho-t* kommt nur als Verb. 3n. vor, die übrigen Formen gehen auf *cho-r* zurück.

3) Der Abgesandte, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der Älteste, muß also inzwischen angekommen sein. Oder ist zu übersetzen: „so instruierend, sandten sie ihn ab“? Dann fehlt aber im folgenden etwas. Jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung.

4) *hi* oder *hūa* scheint als Imperativ zu *ha-i* gebraucht zu werden. Dies Verbum wird ähnlich wie *ya-n* gebraucht. s. oben p. 218, A. 8.

5) *tipūka* wohl für *tipūva* verschrieben.

6) *nānakāwa*, *nānakam*, *nāna* (richtig ist wohl nur *nān*<sup>6)</sup>) ändern sich öfters nach *thā(m)* „wie“. Der Form nach sind sie abgeleitet von einem Verbum *nā-n*, dessen Bedeutung wohl „gleich, ähnlich sein“ ist.

7) *cū-ya-ka-r* heißt sonst „öffnen, wecken“, „waschen“, an das man hier zunächst denkt, heißt sonst *su-ca-ka-r* (fol. 76, B. 6).

8) *natrabū* für *natabū* = Hi. *natvū* „dancing boy“.

9) Onomatopoeitische Reduplikation von *dakwa* „alles“.

10) Der Satz ist mir unverständlich. Wörtlich: „uns (dich und mich) ernährt habend . . . bei einem andern möge machen“. Es fehlt in der Mitte offenbar etwas, auch ist *meba-ke* statt *meba-yūke* auffallend.

11) *opasana* = skr. *aprasanna*.

12) *jola* wohl das pers. *zūr* „Macht“.

13) Über *bi-r* siehe Einleitung p. 218.

der König zufrieden und erwies ihm Ehrenbezeugungen. Darauf ließ er der Mālātī Kunde zukommen<sup>1)</sup>(?) und ging zu ihr. Mālātī nahm darauf am folgenden Tage den Manidatta nicht auf. Da sie ihn also nicht aufnahm, ging er in sein Land und sagte vor dem Könige: „Es ist nicht möglich.“

Ebenso brachte es auch der dritte nicht fertig. Als er es also nicht fertig gebracht hatte, dachte darauf der andere<sup>2)</sup> in seinem Herzen: die Brüder gingen hin, mit großem Aufwande [Geld] mit sich nehmend. Ich will einen Diener<sup>3)</sup> nehmen und hingehen. Mit diesen Worten nahm er ein wenig Geld und ging hin. Als er hingekommen war<sup>4)</sup>, hielt er sich bei einer auf, indem er dachte: Śuddhā ist sehr freundlich<sup>5)</sup>. Als er zu dieser Zeit [jemand] mit vielen 60. A. Pferden, Elefanten, Frauen und Begleitern<sup>6)</sup> kommen sah, sagte Kanakadatta zu einer Frau: „Wer ist das, wohin will sie gehen?“ Die Frau sagte: „Nun, es ist so: das ist ja die Hetäre Mālātī. 15 Draußen ist eine Būṣerin, namens Puṇyasarirā. Diese Būṣerin ist ihr *Guru*; daher pflegt sie jeden zweiten Tag<sup>7)</sup> zu ihr zu gehen“, so erzählte sie. Als er das gehört hatte, dachte er: ich will zu ihrem *Guru* gehen, und indem er der Mālātī nachging, kam er alsbald zu ihrem *Guru*. Als er hingekommen war, bezeugte er ihr 30 Verehrung und sprach: „O Būṣerin, ich bin ein Königssohn aus Nepal; ich will hier bleiben, deine Füße verehrend. Deshalb mögest du mir eine Gnade gewähren.“ Nach diesen Worten blieb er bei ihr. Während er da sich aufhielt, vergingen sechs Monate. Um diese Zeit sprach die Zauberin: „O Königssohn, du bezeugst mir 35 Verehrung; aus welchem Grunde kam der König von da(?) als mein Schüler? Wenn ein Anliegen da ist, will ich es ihm erfüllen<sup>8)</sup>.“ Als der Königssohn das hörte, sprach er: „Mein Anliegen ist nicht derart. Wenn du wünschst, daß ich es erzählen soll, werde ich es bestimmt bald<sup>9)</sup>(?) erzählen.“ Einige Zeit darauf, als 30 er ihr seine Dienste erwiesen hatte und die Zauberin sich nicht wenig<sup>10)</sup>(?) freute, fragte sie ihn nochmals: „O Königssohn, lege 60. B. deine Angelegenheit dar und erzähle sie!“ Als der Prinz das hörte,

1) d. h. von seinen Heldentaten. Diese Erklärung wird jedenfalls nahe gelegt durch *pauruṣyaṃ prakāśya tayā vīryaya saha kandaṃ prakṛitāṃ akurūt* bei Jiv. p. 83. Es müßte dann allerdings *Mālatigūṇa* heißen.

2) d. h. der vierte Bruder.

3) *pūya* = *pūyaka*; vgl. Jiv. p. 64: *śkarvakaḥ*.

4) *i* ist jedenfalls zu streichen.

5) Der Satz ist nicht klar; ist *Śuddhā* überhaupt ein Eigenname?

6) *katakūya* steht einigemals für *katuka* = skr. *kafaka*. Die Bedeutung im Nevāri ist „Menge, Lente, Begleiter“.

7) „im Zwischenraum eines Tages“.

8) Wörtlich: „übergeben“. — Die Worte der Zauberin sind etwas unklar; ich habe wörtlich übersetzt.

9) *ā-kolya* etwa = *ā* „jetzt“ + einem neaindischen Wort, vgl. Panj. *kol* „near. with, nearly“?

10) Vgl. Conrady, Wörterbuch VIII, 22. *phā* hängt wohl mit *phā* „Maß“ zusammen, vgl. *la-phā-chi*, Conrady l. c. VIII, 67.



sprach er: „O Büsserin, ich habe kein anderes Anliegen [als folgendes]: „Die Hetäre Mälätī, die dich zu verehren kommt, nimmt einen Mann, mit dem sie an einem Tage zu tun gehabt hat, am nächsten Tage nicht auf; was ist der Grund dafür?“ Als die Büsserin das hörte, sprach sie: „O Prinz, ich will sie fragen; du verberge dich<sup>1)</sup> in meinem Hause und höre zu!“ Als er da saß wie gesagt war, fragte die Büsserin die Mälätī, als sie gekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte: „O Mälätī, wenn du nach meinem Worte handeln willst, will ich [dir etwas] sagen.“ — „Wie sollte ich nach deinem, des Guru, Wort nicht handeln, sprich!“ Als sie so gesprochen hatte, sagte die Zauberin: „O Mälätī, ob das, was ich durch Hörensagen<sup>2)</sup> von anderen erfahren habe, wahr ist oder nicht, will ich dich fragen; daß du mit einem Manne, mit dem du dich eine Nacht vergnügt hast, in einer zweiten Nacht dich nicht vergnügt, höre ich: was ist der Grund dafür?“ Als Mälätī das hörte, sprach sie: „Das, was du da sagst, ist richtig; der Grund ist ein sehr geheimer. Du darfst ihn niemandem erzählen; ich will ihn dir dann bestimmt sagen; höre zu!“

Im früheren Leben war ich ein Mädchen mit Namen Mälätī, die Tochter des Vicitrādatta, des Ministers des Königs Pracanda in der Stadt Padma<sup>4)</sup>. In jenem Leben, zu jener Zeit, als ich noch Jungfrau war.....<sup>5)</sup>. Als darauf die Bhagavatī gnädig gestimmt war, gewährte sie mir eine Gnadengabe: du wirst großen Genuß haben, wirst großen Reichtum haben, wirst Erinnerung an deine [früheren] Geburten haben. Darauf gab mein Vater mich dem Sohne des Königs, dem Pratāpasena. Dieser liebte mich sehr und hielt mich für teurer als sein Leben, und konnte ohne<sup>6)</sup> mich keinen Augenblick leben. Als darauf sein Vater<sup>7)</sup> ihm gesagt hatte: „Gehe<sup>8)</sup> die Feinde töten!“, nahm er mich mit. Als es darauf im Kampfe dahin kam, daß die Feinde die Oberhand gewannen, floh er, mich im Stiche lassend. Als ich ihn fliehen sah, dachte ich: das Mannesgeschlecht ist böse; eine so geliebte Frau läßt es im Stich; mit diesem Gedanken schnitt ich mir den Hals durch (?) und starb. Im Augenblick des Todes sah<sup>9)</sup> ich einen Elefanten. Aus diesem Grunde wurde ich eine Elefantin. Darauf hatte ich im

1) *so-r*, *su-r* „verbergen“ geht nach der IV. Klasse, im Gegensatz zu *o-r*, *sva-r* „beobachten“ nach III.

2) *ādesa* (in Hl. *ājñā*) *da-ya-ka-r* oder *bi-r* ist das Respektswort für „sagen, sprechen“.

3) *ie-nā-na* ist Instrum. der 5. Form von *ie-n* „hören, fragen“.

4) Unten 71, B. 1 lauten die Namen dagegen: Pracandāsena und Padmapura.

5) Den Satz wage ich nicht zu übersetzen. *naṇā* gehört wohl zu *na-r* „essen“, *serāo* vielleicht zu *si-r* „wachen, besprengen“ (mit Wechsel *e : i*).

6) *chāve* ist mir unbekannt.

7) Vgl. Mahr. *bāṇu* „patron, aidar, helper“, Molesworth 572<sup>a</sup>. Daß der Vater Pratāpasenas gemeint ist, ergibt sich aus 71, B. 2. *bāṇu* (hier immer *ṛ*) wird auch in Ma. mehrfach in der Bedeutung „Vater“ gebraucht (z. B. fol. 15, B. 3).

8) *havi* wohl für *havi* geschrieben.

9) Das *onāo* des Textes gibt keinen Sinn, ist vielleicht dafür *onā khaṇāo* zu lesen?

Walde mit keinem andern Elefanten Umgang, sondern dachte dauernd an Pratāpasena. Eines Tages, als ich einen sehr brünstigen Elefanten sah, dachte ich: das ist mein Gatte, wie ist er ein Elefant geworden?, und blieb bei ihm, ihn liebend. Er liebte mich sehr und konnte keinen Augenblick ohne mich sein. Als darauf eines Tages des Königs Leute Schlingen aufgestellt hatten, fingen sie uns beide. Darauf zersprengte er zwar die Fesseln und floh, ließ mich [aber] im Stich. Darauf brachte man mich in die Stadt des Königs. Eines Tages bestieg mich der König, um auf die Jagd zu gehen, und ritt hin. Als wir darauf eine übermäßige<sup>1)</sup> Strecke zurück- 10 gelegt hatten, wurde ich überaus ermüdet und starb<sup>2)</sup>. Im Augenblick des Sterbens sah ich eine Gazelle; deshalb ward ich eine Gazelle. In jenem Leben hatte ich mit niemand Umgang.....<sup>3)</sup> Eines Tages, als ich eine Gazelle<sup>4)</sup> sah, dachte ich, das ist mein Gatte, und schloß mich ihm an. Darauf verbrannte eines Tages 15 ein Feuer den Wald. Zu der Zeit floh er, mich im Stiche lassend. Da ich nicht [mit-]kommen konnte, starb ich dort. Zu der Zeit 71, A. meines Todes sah ich in einem Teiche einen Cakravāka<sup>5)</sup>. Weil ich den sah, wurde ich eine Cakravāki. Zu der Zeit hatte ich mit niemandem Umgang. Als ich darauf einen Cakravāka<sup>6)</sup> sah, blieb 20 ich bei ihm, ihn liebend in der Überzeugung, es sei mein Gatte. Als darauf einmal ein Jäger uns hatte fangen lassen, floh er zwar, ich [aber] starb, indem ich im Augenblicke des Todes eine Hetāre sah. Deshalb ward ich eine Hetāre. In diesem Leben machte ich aus Zorn darüber, daß das Mannesgeschlecht böse ist und daß es, 25 die Frau im Stiche lassend, davon geht, ein Gelübde, einen Mann, mit dem ich an einem Tage zu tun gehabt habe, am nächsten Tage nicht anzunehmen. — Damit habe ich die Geschichte meiner früheren Geburten erzählt.“ Als sie das gesagt und ihre Ehrfurcht bezeugt hatte, ging sie in ihr Haus. 30

Als darauf Kanakadatta die ganze Erzählung gehört und der Zauberin seine Verehrung bezeugt hatte, schrieb er in seiner Wohnung die Erzählung der Mālatī in treuer Wiedergabe<sup>7)</sup> nieder, und nachdem er diese Wiedergabe vorgelesen hatte und in der Gegend herumgeschweift war, erzählte<sup>8)</sup> er allen Menschen: „Ver- 35 nehm, vernehmt! ich erzähle<sup>9)</sup> die Geschichte einer früheren Geburt. Alle Menschen mögen zuhören.“ So sprach er. 71, B.

1) *adika* = skr. *adhika*, immer ohne Aspiration.

2) *toratao*, eine seltene Form, die gleichbedeutend mit *toratū* zu sein scheint.

3) *o dhakōtu cona*, offenbar verdorben.

4) Die Maskulin- und Femininformen der Lehnwörter werden ohne Unterschied gebraucht, wie in den beiden vorliegenden Erzählungen an zahlreichen Beispielen zu sehen ist.

5) *cakhabā* = Hl. *cahvā* mit sekundärer Aspiration, vgl. Conrady, Wörterbuch p. 546.

6) *bā* offenbar = *cakhabā*, Schreibfehler?

7) Wörtlich: „im ganzen Abbilde“. Die Übersetzung der ganzen Stelle ist nicht ganz sicher.

8) *ke-n* = *ka-n*; eine andre Wurzel ist *ke-n* „binden“.

9) *kā* der Bedeutung nach = *kane*; vielleicht nur Schreibfehler.

„In der Stadt Padmapura war ein Minister Vicitradata eines Königs Pracandāsena. Dessen Tochter<sup>1)</sup> Mālātī gab man dem Prātāpasena. Dieser Prātāpasena war ich. Zu dieser Zeit, als ich auf Befehl des Vaters in den Krieg zog, nahm ich sie mit. Als ich fliehen mußte, ließ ich sie zurück. Als ich darauf, nachdem ich die Feinde niedergebauten hatte, an den Platz kam, wo ich die Mālātī zurückgelassen hatte, um nach ihr zu sehen, und sie tot liegen sah, da gab ich aus Gram um sie neben meiner Geliebten den Geist auf. Im Augenblick des Todes tat ich den Wunsch, dieselbe Existenz zu erhalten, die auch Mālātī bekäme, und starb so. Darauf ward Mālātī eine Elefantin und ich wurde ein Elefant. Als wir darauf uns gefunden hatten, verließ ich sie [auch] in jener Existenz; darauf starb ich aus Gram um sie. Darauf wurde Mālātī eine Gazelle<sup>2)</sup>, ich wurde eine Gazelle. In dieser Existenz waren wir zusammen, in dieser Existenz verließ ich sie. Darauf wurde Mālātī eine Cakravāṭī, ich wurde ein Cakravāṭa. Darauf kamen wir zusammen, [auch] in diesem Leben verließ ich sie. Darauf starb ich aus Gram um sie. Wir wurden ein Mann und eine Frau. In diesem Menschendasein kann ich mit Mālātī nicht zusammenkommen.“ — Diese Geschichte erzählte er.

Als darauf Mālātī das Gerücht<sup>3)</sup> davon gehört hatte, ließ sie [ihn] holen und fragte nach der Erzählung. Als Mālātī ihre eigene Geschichte gehört hatte, dachte sie: das ist mein Gatte, und ihn unarmend<sup>4)</sup> (?), weinte sie. Darauf weinten beide gemeinsam. Darauf sprach Mālātī: „O Herr meines Lebens, ich bin Mālātī, du bist mein Gatte. Von jetzt ab gebe ich das Hetärenhandwerk auf.“ Als sie das gesagt hatte, gab sie ihm allen Reichtum, das ganze Vermögen und sie wurden Mann und Frau. Einige Zeit darauf ging er mit Mālātī in sein Land. Er ging zum Könige und erzählte ihm [alles]<sup>5)</sup>. Der König sagte: „Welche Weisheit!“, gab ihm die drei Edelsteine und machte ihn zu seinem Minister. —

— Diese Erzählung erzählte der Vetāla dem Könige. „O König, warum erkannte<sup>6)</sup> die Mālātī ihren Gatten nicht in dieser Existenz, wo sie ihn doch in früheren Existenzen erkannt hatte?“ Der König sprach: „O Vetāla, höre! In jeder früheren Existenz gedachte sie ihres Gatten; in diesem Leben erinnerte sie sich seiner infolge der Sünde, eine Hetäre geworden zu sein, nicht.“ Als er so gesprochen hatte, ging der Vetāla sogleich an seinen Platz.

1) *kū* wohl für *kaṇṇā* verschrieben.

2) *haviṛi* muß = *harini* (s. oben 70, B. 5) sein. Die Herkunft des Wortes, das einen unneversichlichen Eindruck macht, ist mir unbekannt.

3) *āta* auffallend für *bāta* = skr. *vārtā*.

4) Die Bedeutung von *anī yā-t* ist nicht sicher. Der Ausdruck kommt fol. 64, A. 5 nochmals vor mit einem Objekt. Obige Bedeutung ist an beiden Stellen die nächstliegende.

5) Hier scheinen hinter *dhātum* die Worte des Kanakadatta ausgefallen zu sein, man würde sonst *kanayā* oder *ināpa-yātum* erwarten.

6) *syala* von *śja-r* = *śi-r*, vgl. vorher *śio*.

## 22. Erzählung.

Als der König den Vetāla wiederum hinbringen wollte, sprach der Vetāla: „O König, ich will eine Geschichte erzählen, höre zu!“

Im Dekhan liegt eine Stadt mit Namen Mukundapura. In dieser Stadt lebte ein König Svetaṭetu. In seinem Lande war ein Kaufmann Saṃkaradatta<sup>1)</sup>. Dieser Kaufmann heiratete die Tochter Manikupāsasas, Anaṅgasenā, und lebte mit ihr in Freuden. Darauf ging er eines Tages, nachdem er dem Könige Mitteilung gemacht hatte und vor seinem Hause 500 Wächter aufgestellt hatte, in ein Land, von dem er in zwölf Jahren nicht zurückkehren konnte. Darauf verbrachte Anaṅgasenā die Zeit in Sehnsucht nach dem Gatten. Darauf ging einmal am 14. Tage der lichten Hälfte des Caitra in dieser Stadt alle Welt, König und Königin an der Spitze, dem Liebesgotte Blumenspenden<sup>2)</sup> zu machen. Anaṅgasenā ging, von Vater und Mutter . . .<sup>3)</sup> gesandt, hin. Mein Gatte möge kommen, in dem Gedanken ging sie. Als sie hinkam, sah Śaśideva ihre Schönheit und Jugend, und von Sehnsucht gequält, sprach er zu seinem älteren Bruder Mūladeva: „O Bruder, wenn dir an meinem Leben gelegen ist, mögest du mir Anaṅgasenā verschaffen: verschaffst du sie mir nicht, sterbe ich bestimmt.“ Sein Bruder sprach: „O Bruder, fürchte dich nicht<sup>4)</sup>; ich gebe sie dir sicher; sei standhaft.“ Śaśideva sprach: „O Bruder, bist du wirklich imstande, die Sache fertig zu bringen? Wie willst du das machen?“ Zu einem Palaste(?), wo nachts 500 Wächter wachen, Zutritt zu erlangen, ist schwer. Die Leute hindern [einen] daran.“ Mūladeva sprach: „Was sorgst du? Ich will es fertig bringen!“ Nach diesen Worten fuhr er fort: „Es gibt eine Kupplerin namens Kāmikalpalatā, die in dieser Stadt lebt. Sie pflegt Bescheid zu wissen; wo ein anderer keinen Zutritt erlangt, da erlangt sie Zutritt: deshalb wollen wir zu ihr gehen.“ Mit diesen Worten gingen sie hin und erzählten ihre Geschichte. Als die Kupplerin sie gehört hatte, sprach sie: „Die Anaṅgasenā kenne ich freilich. Zu ihr Zutritt zu erlangen, ist zwar schwer, jedoch um eurerwillen will ich es so machen.“ Mit diesen Worten schor sie die Haare ihrer Frauen, wurde eine jaṭā-Trägerin, schmückte sich mit einem gelben Gewande und ward selbst<sup>5)</sup> eine Zauberin, und saß da, über Vadhadeva<sup>6)</sup> meditierend

1) Dieser Name ergibt sich aus den verderbten Formen der Hs.: *Samkālā* und *Samkādatta*.

2) *pukṣa* für *pūṣpa* auch fol. 81, A. 3; man würde hier eher *pūjā* erwarten.

3) *titāna* vermag ich nicht zu erklären.

4) *mu māla* (Ma.: *mu mālā*) dient neben *ma tē(o)* zur Bezeichnung des negativen Imperativs.

5) Wörtlich: „wenn man sagt, wie [ist es zu machen, dann ist zu bedenken . . .]“. 6) *mu(-yo)* bezeichnet den Kobortativus.

7) Statt *thava*, das keinen Sinn gibt, ist wohl *thama* „selbst“ zu lesen.

8) Ist damit Śiva gemeint? Den Namen finde ich in keinem Wörterbuch. Jiv. hat *Śivasēvām ācāranti*.

und die Lehre der Prajñā-Pāramitā verkündend. Als die Leute diese Zauberin sahen, kamen sie zu ihr. Darauf gewährte sie einigen Leuten den Wunsch nach Söhnen, einigen Menschen gab sie Macht; [kurz] dadurch, daß sie jedem das gab, um was er bat, ward sie hochberühmt.

- Als Anaṅgasenā die Kunde vernommen hatte, ging sie, nachdem sie ihren Eltern Mitteilung gemacht hatte, um Nachricht von ihrem Gatten zu erfragen, mit vielen Wächtern begleitet zur Zauberin. Als sie hingekommen war und ihr Verehrung erwiesen hatte, sprach sie zur Zauberin: „O Ehrwürdige, mein Gatte ist in ein fremdes Land gegangen. Mögest du so gnädig sein, mir zu erzählen, ob es ihm gut oder schlecht geht.“ Die Zauberin sprach: „Diese Worte werde ich mir überlegen<sup>1)</sup> und dann Bescheid sagen.“ Darauf ging sie jeden Tag zur Zauberin. Danach sprach eines Tages die Zauberin: „O Anaṅgasenā, dein Gatte hat ein wunderschönes Mädchen geheiratet; sie kann er nicht verlassen.“ Als Anaṅgasenā das gehört, sprach sie weinend: „O Ehrwürdige, wenn du meinen Gatten veranlassen kannst, zu kommen, dann nimm dir 1000 Tanka!“ Als die Zauberin das hörte, sagte sie, nachdem sie Ohr und Nase berührt hatte: „Ich bin gegen dich gnädig gewesen<sup>2)</sup>; von jetzt ab wird es mir nicht schlecht gehen.“ Als sie<sup>3)</sup> solche Worte gehört, sie verehrt und um Gnade gebeten hatte, sprach sie ferner: „Habe doch Mitleid mit mir!“ Darauf sagte die Zauberin: „Anderen Gutes zu tun, ist unser Gesetz; deshalb will ich dir die Weihe geben: Du darfst nicht essen, ohne...<sup>4)</sup> zu machen; wenn du in der Nacht Gebete sprichst, wird dein Gatte kommen.“ Als sie das gehört hatte, empfing sie die Weihe, bestehend in Mantras usw. Darauf kam sie häufig mit ihren Frauen zu dem Zwecke, das...<sup>4)</sup> machen zu lernen. Die Frauen sagten nichts. Darauf sagte eines Tages die Zauberin: „O Anaṅgasenā, deine Jugend verstreicht nutzlos; bei solcher Muse<sup>6)</sup> hast du keinen Liebesgenuß!“ Als Anaṅgasenā das hörte, sprach sie: „Seitdem mein Gatte fort ist, lasse ich mich mit keinem Manne ein: meine Eltern bewachen mich; deshalb geht es nicht, etwas zu sagen<sup>6)</sup>.“ Als die Zauberin das hörte, sagte sie: „Deine Jugend ist nutzlos; in einem früheren Leben hast du gewiß irgendeine Sünde begangen; deshalb geht es dir schlecht. In unseren Lehrbüchern [heißt es]: in dem Maße, wie man mit

1) Die Stelle ist verderbt. Es ist etwa zu lesen: *biśāla gñāno kane* „Überlegung gemacht habend will [ich] erzählen“ oder *biśālayūkena kane* „auf Grund von Überlegung....“

2) Der Sinn ist unklar; die Stelle kann aber nicht anders übersetzt werden, falls der Text richtig ist. — *dhuna* = *dhunay*, es findet sich gelegentlich die Endung -o statt -ay in der 1. Form. 3) d. h. Anaṅgasenā.

4) *de-guri* ist mir unbekannt, es ist offenbar irgend eine Zauberhandlung gemeint.

5) *baśasa*: vgl. Malth. *baśa* „to have nothing to do“, Grierson in JASB. Extr.-Nr. 1880—82.

6) Die Übersetzung ist unsicher.

einem Manne Umgang hat, in dem Maße gelingen die Mantras. Damit dein Mantra gelinge, pflege Verkehr mit einem Manne.“ — „Such mir denn einen passenden Mann aus und gib ihn mir!“ Als sie das gesagt hatte, brachte sie<sup>1)</sup> den Śasīdeva, der in Frauen-gestalt<sup>2)</sup> (?) sich da aufhielt und gab ihn ihr. Darauf kam sie<sup>3)</sup> jeden Tag. Einige Zeit darauf sprach Śasīdeva: „Ich bin im Begriff, in mein Land zu gehen, willst du mit mir kommen? Wenn du mitkommst, will ich dich mitnehmen.“ Als Anaṅgasenā das hörte, sagte sie: „Wie soll ich fortkommen, die ich von dieser Schar bewacht bin.“ Als Śasīdeva das hörte, sagte er: „Wenn du es wünschst, will ich durch eine List dich fortbringen.“ Als sie darauf gesagt hatte: „Ich bin einverstanden<sup>4)</sup>!“, sagte Śasīdeva: „Wir könnten es dann so machen: setze dich in eine Sänfte und geh auf eine Straße; ich werde bestimmt ein Mittel ausfindig machen!“ Darauf ging Anaṅgasenā, nachdem sie mit vielen Wächtern, Reitern und Freundinnen sich umgeben hatte, unter dem Vorwande, zu ihren Eltern hinauszugehen, fort. Um diese Zeit kam der Bruder Śasīdevas, Mūladeva, nachdem er ein ehrwürdiger<sup>5)</sup> Brahmane geworden war und sich mit vielen Schülern umgeben hatte, die Anaṅgasenā zu ergreifen. „Diese meine Frau ist entflohen“, sprach er. Als der König diese Kunde hörte, kam er selbst und sprach zum Brahmanen: „O Brahmane, wie kann die Frau des in meinem Lande wohnenden Kaufmanns Śaṅkaradatta dir gehören? Ihre Eltern sind ja hier“, sprach der König. „Als der Brahmane das hörte, sagte er: „O König, verzeihe mir; da mir schien, diese sähe meiner Frau ähnlich, kam ich, sie zu ergreifen.“ Als sie das gehört hatten, gingen der König und die übrigen jeder in sein Haus.

Darauf nahm Śasīdeva in der Nacht eine Leiche, brachte sie zu Anaṅgasenā, bekleidete sie mit Kleidung und Schmuck, legte sie aufs Bett und bedeckte sie mit Decken. Er selbst nahm alle kostbaren Edelsteine, legte Feuer in das Haus, nahm die Anaṅgasenā und ging zum Mūladeva. Als man darauf das Feuer im Hause der Anaṅgasenā bemerkt hatte und alle Menschen es gelüschet<sup>6)</sup> hatten und man nachsah, da sah man die Anaṅgasenā tot liegen und Vater und Mutter wehklagten sehr. Als der König die Kunde gehört hatte, da ließ er, indem er sagte: „Wie soll man das machen?“, für die andere Welt, wie es Sitte<sup>7)</sup> ist, Zeremonien usw.

1) Die Zauberin.

2) Odor ist *rūpa yā-t* „begehren, verlangen“? Man könnte an skr. *rūpa-yati* in der Bedeutung „suchen“ denken; auch Jiv.: *kṛdīrtham nityam eva prāptavyam* stützt diese Annahme.

3) Anaṅgasenā.

4) *jīva kha*, wörtlich: „es ist möglich in der Tat“, ist die gewöhnliche Form der Zustimmung.

5) *bhaṭṭarūna* hängt offenbar mit skr. *bhaṭṭāra* zusammen; die Form vermag ich nicht zu erklären.

6) Wörtlich: „getötet“.

7) *marjīlā* (auch *marjātū* geschrieben) aus skr. *muryūdā*. Das Wort hat in allen Hss. t.

machen und ließ in ihrem Namen einen Śivatempel und anderes bauen. Einige Zeit darauf setzte Mūladeva die Anaṅgasenā in eine Sänfte und ward zu einem ehrwürdigen Brahmanen, ging dann zum Könige und sprach: „O großer König, schau her, wisse: ich habe meine Frau gefunden. Sie sieht in der Tat der Anaṅgasenā ähnlich, überzeuge dich!“ Als der König das gehört hatte, saß er da voller Verwunderung<sup>1)</sup>. Darauf kehrte der Brahmane mit der Anaṅgasenā in seine Heimat zurück. —

— Diese Geschichte erzählte der Vetāla dem Könige. „O großer König, wer hat unter diesen die größere Klugheit?“; fragte 10  
76, A. er. Als der König das hörte, sprach er: „O Vetāla, höre! Die Klugheit der Kupplerin ist größer als die eines jeden. Denn hier ward sie die Veranlassung zu aller Klugheit, darum ist ihre Klugheit die größte.“

1) *kaustuka* = skr. *kaṭuka* wird in dieser Hs. immer mit *st* geschrieben, in Hl. findet sich auch *kaṭuka* (zur Wiedergabe von skr. *āśūrya*).

## Studien.

Von

O. Rescher.

## A. Kleinere philologische Notizen zum Arabischen.

I. قال (u). Bekanntlich hat „قال“ verschiedentliche Bedeutungen, die mit der eigentlichen Bedeutung „sprechen“ in gar keinem Zusammenhang stehen. Zunächst haben wir allerdings verschiedene Redensarten, bei denen sich ein gewisser Übergang immerhin denken ließe, wie z. B. قال بيده [cfr. das deutsche „mit den Händen sprechen“] = ein Zeichen, eine Geste mit der Hand machen [Belād. ed. de Goeje 89 cfr. Glossar; Ibn Sa'd I/2/104/19; Kenz el-'ummāl (Haidarābād) 2/6168; Boḥārī (Krehl) 1/33/7 u.; 1/77/8; 1/189/1—2]. Analog findet sich dann قال براسه [Boḥ. 1/172 paen.]; قال باصبعيه 10 [Boḥ. 1/97/1; 1/162/2]. Viel seltsamer sind jedoch die Ausdrücke قال بريقه „spucken“ [Boḥ. 1/87/8] und قال برجله [= امشى]; قال بالتوب [رفع = „ein Gewand aufnehmen, raffén“]; ebenso قال بالحجاب 15 [„einen Vorhang in die Höhe heben“] Boḥ. 1/176/4 u. 2) (das gleich darauf folgende رفع ist vielleicht eine in den Text geratene Glosse)]; قال بشعره = nehmen [Boḥ. 3/75/4 u.], wozu Lane's Wb. 2995<sup>a</sup> [Freytag gibt nur vereinzelte Beispiele] eine einigermaßen vollständige Aufzählung gibt. Die Nihāje (III/285/10) bemerkt, „قال“ werde von den Arabern ganz allgemein in jedem beliebigen Sinn gebraucht. Vielleicht, daß einer der Leser dieser 20 kleinen Notiz bei Gelegenheit einen Beitrag zur Erklärung dieser ungewöhnlichen Bedeutungsverschiebungen geben mag.

II. سُبْحَانَ اللَّهِ. Unsere Wb. geben, abgesehen von der gewöhnlichen Bedeutung als Eulogie, meist nur die übertragene als

1) Vgl. in der vorhergehenden Tradition die Variante كشف.

2) Houdas-Marçais I/229 ungenau: „donna l'ordre de soulever le store“.



Ausruf des Wunders; cfr. Lane „How extraordinary or strange is such a thing!“ Nun kommt daneben aber auch sehr häufig die des abwehrenden Unwillens, der ärgerlichen Abweisung hinzu, die vielleicht mit der vorhergehenden Bedeutung ursprünglich in Zusammenhang gestanden haben mag, aber doch auch wieder davon zu trennen ist. Abgesehen davon, daß man diesen Ausruf (etwa: „Zum Kuckuck!“ „Mein Gott!“ oder ähnlich) von Arabern im Gespräch des öfteren hören kann (mit Vorliebe gebrauchte ihn z. B. unser früherer Lagerscheich in Wüsdorf), so trifft man ihn auch in der Literatur häufig genug an. Cfr. Boh. 1/87/11 ff.: „Einst kam ein Weib zum Propheten und fragte ihn, wie sie sich von der Menstruation zu säubern habe, worauf M. ihr entgegnete, sie mög' sich einen Lappen nehmen und sich damit sauber machen. Da fragte das Weib weiter, wie denn? M. antwortete ihr nochmals, sie mög' sich eben damit sauber machen. Als nun das Weib (mit dieser Antwort noch nicht zufrieden) zum dritten Mal mit der gleichen Frage kommt, da ruft M. (ärgerlich) aus: Subhāna 'llāh [Gotts Wunder! Großer Gott!], mach' dich eben damit sauber (so gut du kannst)... Ebenso 1/505/4 u. = 1/506 ult.: Als M. in der Dunkelheit in Begleitung von Šafīja an zwei Anšār-Leuten vorbeigeht und, gleichsam entschuldigend, zu diesen sagt, es sei seine eigene Frau Šafīja (und möchten sie also nichts Übles hinter der Sache suchen), da entgegnen die beiden „Subhāna 'llāh“ [Gott bewahre!]; ebenso sind auch die Stellen, die ich der Kürze halber nur als Zitate anführe: 3/51/6; 3/106/6 [Um Gotteswillen!]; 3/108 ult. usw. Die Bedeutung „Wie merkwürdig!“ als Ausruf des Erstaunens, der Bewunderung usw. dürfte wohl an all' den gegebenen Stellen nirgends in Frage kommen.

### III. „الكبريت الأحمر“ bedeutet bekanntlich „lautes Gold“<sup>1)</sup>

(vid. Dozy, Freytag), woneben auch die Bezeichnung ذهب كبريت (cfr. Lisān mit einem Vers von Ru'ba) vorkommt. Danach ist natürlich die Übersetzung Schreiner's in der ZDMG. 58/68: „Sie gebrauchen von Gott die Ausdrücke „der rote Schwefel“ zu ändern. Anders dagegen scheint die Stelle in (Pseudo-)Dschāhiz (ed. Vloten) 254/6 وأعطاهَا خاتماً قَصْدُ مِنَ الْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرِ aufzufassen sein, da der خاتم doch meist aus Edel- oder Halbedelstein zu bestehen pflegt. Vielleicht würde hier eher die vom Lisān gegebene Bedeutung „roter Jāqūt“ (d. h. Rubin) passen.

IV. In vorliegender Zeitschrift bin ich 65/522 auf die Gleichung 40 هرج = 777 (so bereits Gesenius im Thesaurus, aber ohne Beleg)

1) Dann bekanntlich auch „Stein der Weisen“ (Zonker).

zu sprechen gekommen. Es ist daran festzuhalten, daß **عُرج** im Arabischen fast immer die Bedeutung „Aufruhr, Tumult“ (<sup>1</sup>) (قَتَال oder فِتْنَة), dagegen im allgemeinen nicht die des hebräischen „töten“ hat, wenn ich freilich auch gerne zugebe, daß die beiden Bedeutungen einander begrifflich recht nahe stehen. Neben dem früher schon mitgeteilten Beleg aus Qais er-Ruqaijāt möchte ich aber auch noch auf den Passus in Bolj. 1/33/7 u. aufmerksam machen, wo es heißt: **قَالَ يَقْبِضُ الْعِلْمَ وَيُظْهِرُ الْفِتْنَ وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ** ❖ **قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْهَرْجُ** فقال هكذا بيده فخرتها كأنه يريد القتل.

B. Bemerkungen zu R. Frank's: „Scheich 'Adī, der große Heilige der Jezidīs“.

Nachdem ich vor einiger Zeit dem Buch eine kurze Besprechung seines allgemeinen Inhalts im „Neuen Orient“ (Bd. VI/42) gewidmet habe, möchte ich hier auf einige Stellen zurückkommen, die ich im Rahmen einer Zeitschrift, die sich an ein größeres Publikum wendet, nicht zur Sprache bringen konnte. S. 1 „murtedd“ besser „Apostat“ (statt Renegat); S. 5 „Melek T'āūs“ — zum Pfau in der islamischen Kosmogonie vgl. auch die Geschichte Qaljūbī „*nawādir*“ No. 204<sup>1</sup>; ferner Weil „Biblische Legenden der Muselmänner“ S. 20 ff.<sup>2</sup>); 15/1 streiche das Tešdīd in معوية; 15/2 (Dual) رو قتالهما; ebenso Z. 3 اتلاهما, was natürlich nicht „Kriegsgegner“ heißt, sondern ihre „Toten“; ibd. حريصاً (statt منهم) حريص läßt sich nur schreiben, wenn wir den Text als Vulgararabisch betrachten, was natürlich durchaus möglich, aber wohl nicht eigentlich notwendig ist; 20/1 تطفئ Druckfehler für تطفى; 20/4 v. u.: lies wohl باتلاف نفسه und übersetze (S. 22/5): Durch Abtötung der (sinnlichen) Begierde. Ebenso 28/5 (Übers. zu 27 paen. ذل النفس): Unterdrückung (eigentl.: Erniedrigung) der sinnlichen Lust. Die „nafs“<sup>3</sup>) ist (im Gegensatz zu rūḥ) häufig der materielle, der letztere dagegen der ideelle Faktor; 21/4 v. u.: so

1) Mas'ūdī (Pariser Ausgabe) 7/41; 8/340; Tā'ilībī (ed. Zotenberg) 235; Qaljūbī. Geschichte 174; TN (ed. Habicht) 3/163; 5/110; 8/182; 11/334 usw.

2) Wenn nicht vielmehr, wie gar nicht unwahrscheinlich, „T'āūs“ aus „Tammūs“ abzuleiten ist, cfr. ZDMG. 51/598, Anm. 1.

3) Cfr. auch Türk. Bibl. 18/76.

(lies) *من كان لله تلفة كان على الله خلفه* (d. h. wer sich Gott zuliebe opfert, dem gegenüber liegt Gott die Verpflichtung zu Ersatz ob [d. h. Gott muß ihm dafür die verdiente Belohnung zukommen lassen]; die Übers. Frank's (22/4: „der wird zu einem Ehrenkleid für Gott“) ist natürlich sachlich undenkbar; 23 Mitte: Das Satzchen *من أجلها آتج* ist grammatisch „*sifa*“ und demgemäß zu übersetzen: „Einen Anblick, um dessenwillen wir uns abgemüht (haben) und unser(e) Geist(er) zunicht geworden (ist bzw. sind); 23/5: „Geßle“ ist durch „Teppich“ zu ersetzen (also 22 paen., wie auch 22/6 u. nicht „*basā*“, sondern „*bisā*“ zu lesen<sup>1)</sup>; 27 Mitte ist wohl *صنف كالذواء* zu lesen; „milchreiche Kamelin“ paßt nicht in den Zusammenhang; 27/4 v. u. (besser) *للوراثين*; 48 paen. „der ihn abwäscht nach Belieben“ — genauer: Der ihn wendet (*قلبه*) d. h. mit ihm umspringt (wie es ihm paßt); 118 ult. lies wohl *عيسى* (wie das folgende: „Der in der Wiege sprach“<sup>2)</sup> zeigt); 120/7 lies *معتقة* („alter Wein“, wie das folgende *خمر* plausibel macht); 122/4 *عيش* statt *عشر* (?); 132/1: statt des ganz unmöglichen *مُنْتَسِلٌ لِلْجُوعِ* lies *مُنَا مِنَ الْجُوعِ* usw. usw. Zum Schlusse möchte ich noch die Hoffnung aussprechen, daß Herr Dr. Kern, mit dem ich mich mehrmals über Scheich 'Adī und die Jesidenliteratur besprochen habe, seine verschiedentlichen Sammlungen zu diesem Thema einmal der Öffentlichkeit vorlegen möge.

#### C. Eine Notiz zur Türk. Bibliothek VII.

In der Geschichte von „*Tante Naqije*“ wird erzählt, wie diese so sympathisch geschilderte fromme Frau „einen großen Stein, der aus dem Pflaster gerissen war, aufhob und auf die Seite warf, indem sie dachte, die Soldaten, die sie wie Söhne liebte, könnten mit den Füßen daran stoßen und möchte er ihnen wehe tun“ und ganz analog findet sich dieser Zug auch Türk. Bibl. 20/48, wo es von dem Heiligen abu Hafz Haddād heißt: Der Anfang seiner Bekehrung war folgender: Er war in ein Mädchen verliebt, so daß er keine Ruhe finden konnte. Da sagten sie zu ihm: In der Stadt Nischāpūr wohnt ein jüdischer Zauberer<sup>3)</sup>, der deine Angelegenheiten

1) Über die Bedeutung des Teppichs bei den Süfi's siehe Türk. Bibl. XVI Index.

2) Wird auch sonst des öfteren in Gedichten zitiert, cfr. z. B. Mas'ūdi 7/347/4 usw.

3) Vgl. meine „Studien über 1001 Nacht“, S. 80 oben; ferner Mas'ūdi 4/266; Ta'libī (ed. Zotenberg) 626f.

in Ordnung bringen kann. Abū Ḥafṣ ging zu ihm und erzählte ihm seinen Zustand, worauf jener zu ihm sagte, er dürfe 40 Tage lang kein Gebet, keine fromme Handlung und keine Wohltat tun . . . Abū Ḥafṣ tat nun 40 Tage also; darnach machte der Jude seinen Talisman. Da aber der Zauberer seinen Zweck nicht erreichte, so sagte er: Ohne Zweifel ist durch dich doch etwas Gutes geschehen, da es mir andernfalls gewiß ist, daß dieser Zweck erreicht worden wäre. „Ich habe nichts getan, bemerkte abū Ḥafṣ, außer daß ich auf dem Weg, den ich kam, einen Stein vom Weg mit dem Fuß wieder auf die Seite stieß, damit niemand über ihn falle“. Usw. 10 Dieses Motiv geht natürlich letzten Endes auf die Tradition zurück, die sich Boh. 1/170/4f. = (Übers.) I/221 Mitte (auch abgedruckt in Arnold's Chrestomatia arabica 22:1—3) findet, nur daß dort von Dornen (غصن شوك) statt von einem Stein die Rede ist. Vgl. auch noch Boh. 2/106 paen. = II/151 und analog 15 2/245/10 = II/348 u., wo es heißt: jedes gute Wort ist eine *ṣadāqa*, jeder Schritt zum Gebet [in die Moschee] ist eine *ṣadāqa* und „etwas Schaden Bringendes aus dem Weg zu schaffen“ ist eine *ṣadāqa*<sup>1)</sup>.

1) Ähnlich auch Winter und Wünsche, *Die jüd. Litteratur* 1/294/95.

# Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haitam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla<sup>1)</sup>.

Von

Carl Schoy.

In der 2. Sure (سورة البقرة) des Qu'rān<sup>2)</sup> spricht Muḥammed von der Gesichtswendung beim Gebet, d. i. der Innehaltung der Blickrichtung zur Ka'ba in Mekka. Diese Richtung wird Qibla genannt, von *qibal*-Vorderseite, weil der Betende die Vorderseite einer kleinen vertikalen, (mit der ewigen Lampe geschmückten) Wand anblickt, deren Spur senkrecht zur Mekkarichtung läuft. Allerdings ist die Orientierung nach dem Heiligtum während des Gebetes nicht arabischen, sondern jüdischen Ursprungs. Anfänglich wandte auch Muḥammed beim Gebet sein Antlitz nach Jerusalem, ja die älteste Moschee zu Medīna ist nach Jerusalem orientiert. Erst am 16. Januar 624 n. Chr. änderte der Prophet die Qibla, d. i. die Gesichtswendung zur heiligen Stätte, dahin ab, daß von jetzt ab sich alle Muslime bei den fünf täglichen Gebeten nach der Ka'ba zu Mekka richteten<sup>3)</sup>.

Schon frühzeitig wurde die Mekkarichtung auf dem Zifferblatt der Horizontalsonnenuhr (البسيطة) vom arabischen Astronomen,

1) Nach dem Oxforder Manuskript Selden Arch. A. 34 (= 877, 4<sup>o</sup>. des Catal. cod. mser. orient. biblioth. Bodleyana a Joh. Uri conf. P I, Oxon. 1787) aus dem Arabischen übersetzt von Studienrat und Privatdozent Dr. phil. nat. Carl Schoy, Doktor der Technischen Wissenschaften, in Essen a. d. R.

2) Die diesbezügliche arabische Stelle (Qu'rān, Ausgabe von G. Flügel, Lips. 1841, Suro 2, 139) lautet: قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره.

3) Daß Qibla am besten mit „Gesichtswendung zur Ka'ba“ übersetzt wird, folgt aus der Sprache eines der hervorragenden arabischen Astronomen, des Kairiners Ibn Yūnus (+ 1009). Die Überschrift des 28. Kapitels seiner berühmten Himmelskarten lautet: معرفة سمت القبلة وهو التوجه إلى الكعبة (Mscr. Hunt. 331 = 298 P II Cat. d. Bodley. Oxford fol. 66r).

der gleichzeitig Diener der Religion war, für den öffentlichen Gebrauch verzeichnet. Der Astronom hatte Rechnung darüber anzustellen, bei welcher Sonnenhöhe der Schatten des Uhrzeigers täglich in die Richtung der Qibla fiel. Eine solche Höhentafel (جدول ارتفاع سمت القبلة) findet man bei Ibn Yūnus für seinen Wohnort Kairo berechnet. Sie schreitet im Argument von Grad zu Grad in der Sonnenlänge fort<sup>1)</sup>. Ich habe sie in mein Buch: „Arabische Sonnenuhrkunde“<sup>2)</sup>, das sich im Druck befindet, aufgenommen. Für alle weiteren Details über die Qibla möchte ich auf dies Buch verweisen.

Die Richtung nach Mekka stellt sich an einem beliebigen Ort als Abweichung (انحراف) vom Ortsmeridian dar und ist in Syrien etwa südlich (قبلى). Um diesen Winkel der Abweichung ( $\alpha$ ) vom Ortsmeridian zu finden, bedarf man der Kenntnis der geographischen Breite Mekkas ( $\varphi_2$ ) und der des betreffenden Ortes ( $\varphi_1$ ), sowie ihres Längenunterschiedes ( $\lambda$ ). Die Anwendung des sog. Kotangentensatzes der sphärischen Trigonometrie auf das Kugeldreieck der Erdoberfläche: Mekka — Ort — Erdpol liefert diesen Winkel in der Formel

$$\cotg \alpha = \frac{\sin \varphi_1 \cdot \cos \lambda - \cos \varphi_1 \cdot \tan \varphi_2}{\sin \lambda}$$

Bekanntlich war aber die Trigonometrie der Araber noch nicht so weit ausgebildet, als daß sie eine allgemein gültige Regel für die Lösung dieser Aufgabe kannten. Vielmehr begnügten sich die früheren arabischen Mathematiker und Astronomen mit einer angenäherten (vereinfachten) Lösung der Bestimmung des Azimuts der Qibla, die umso genauer ausfiel, je geringer die Dimensionen des besagten sphärischen Dreiecks waren. Diese Methode läßt sich frühestens bei Al-Battānī<sup>3)</sup> nachweisen, sodann bei Ibn Yūnus der aber ausdrücklich betont, daß sie nicht ganz genau sei<sup>4)</sup>, und endlich bei Al-Ğagmīnī<sup>5)</sup>. Die strenge Behandlung unserer Aufgabe habe ich u. a. bei Abū 'l Wefā' al-Būzġānī († 998) gefunden, von dessen Almagest mir die Herren Baron Carra de Vaux (Paris) und Prof. H. ch. Suter (Arlesheim) in dankenswertester Weise die entsprechenden Photographien zu vermitteln die Güte hatten<sup>6)</sup>,

1) Mscr. Hunt. 331 fol. 119<sup>r</sup> und 120<sup>v+r</sup>.

2) Teil aus dem Werke von E. v. Bassermann-Jordan: „Geschichte der Zeitmessung und der Uhren“ (München).

3) Opus astronomicum (lat. Übers. von C. A. Nallino, 1903) I, p. 137. (Vgl. auch Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen âge, Paris 1819, pag. 54.)

4) Oxford Mscr. II, 298 fol. 118<sup>r</sup>.

5) Die Astronomie des Mahmūd ibn Muḥammed ibn 'Omar al-Ğairmīnī. deutsch von Rudloff und Hochheim. Leipzig 1893, S. 37.

6) Mscr. 2494, fol. 66<sup>r</sup> ff. des Catal. d. mscr. arab. d. l. biblioth. nat. par M. Le Baron de Siane, Paris 1883—95.

sodann bei Ibn Yūnus<sup>1)</sup> und — last not least — bei Ibn al-Haiṭam. Freilich nimmt unser Autor auf die astronomische Praxis dabei keine Rücksicht. Seine Darlegungen haben, wie wir sehen werden, fast nur ein mathematisches Interesse und zeigen, mit welcher  
 5 Meisterschaft der treffliche arabische Gelehrte auch schwierigere trigonometrische Probleme rein geometrisch zu bewältigen verstand.

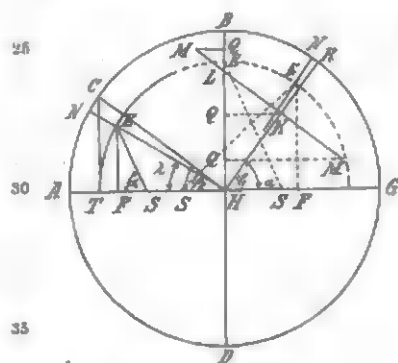
Die Handschrift ist nicht gerade leserlich, infolge des oftmaligen Fehlens der diakritischen Punkte. Auch die Figuren sind wenig korrekt. Die 2. und 3. Textfigur sind von mir hinzugefügt. Ich  
 10 habe den weitschweifigen und sich oft wiederholenden Text ohne Anlassungen übersetzt. Bevor ich die Verdeutschung folgen lasse, möchte ich nicht verfehlen, auch den Herren Dr. C. van Arendonk (Leiden) und Dr. Cowley (Oxford) für die freundliche Vermittlung der Photos geziemend zu danken, ebenso gilt mein Dank meinem  
 15 (am 27. Jan. d. J. verstorbenen) verehrten Lehrer und Freunde Prof. C. F. Seybold für die Entzifferung einiger schwer lesbaren Stellen.

fol. 121<sup>v</sup>

Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers!

Abhandlung von al-Ḥasan ibn al-Ḥasan ibn al-Haiṭam  
 über die Bestimmung der Richtung der Qibla.

Wir hatten (ursprünglich) eine Abhandlung über die Festsetzung  
 20 der Qiblarichtung an allen Erdorten nördlicher und südlicher Breite im Wege der Berechnung sowohl, als auch des geometrischen Beweises verfaßt. Später bot sich uns diese abgekürzte Methode der Ziehung der Qibla für alle Gegen-  
 25 den der nördlichen *ḡarbiyya* dar, welche keinerlei Berechnung erheischt, und so entwarfen wir darüber diese Dissertation.



1. Textfigur.

Wenn du das Azimut der Qibla an irgend einem Orte mit nördlicher Breite inbezug auf die Mittagslinie festsetzen willst, so nimm eine kupferne Platte oder  
 30 hölzerne Tafel, schlage auf ihrer Fläche einen Kreis und teile dessen Umfang in 360 gleiche Teile. Es sei dies der Kreis A B G D mit  
 35 dem Mittelpunkt H. Durch ihn ziehe die 2 sich rechtwinklig schneidenden Durchmesser AG und BD. Dann trage vom Ende des einen Durchmessers auf dem Kreisumfang einen Bogen gleich

fol. 122<sup>v</sup> dem Mittelpunkt H. Durch ihn ziehe die 2 sich rechtwinklig schneidenden Durchmesser AG und BD. Dann trage vom Ende des einen Durchmessers auf dem Kreisumfang einen Bogen gleich

1) Oxfordter Mscr. II, 298, fol. 66<sup>r</sup>.

der geographischen Breite des Ortes ab; es möge dies Bogen GR sein. Es werde der Halbmesser HR gezogen. Darauf trägt du vom anderen Ende desselben Durchmessers einen Bogen vom Kreisumfang ab, der gleich der Breite Mekkas ist; es möge dies Bogen AC sein. Und es werde vom Punkte C aus eine Linie // dem Radius AH gezogen. Sie ist  $\perp$  AG und heiße CT. Ferner werde auf HR vom Punkte H aus eine Strecke gleich TC abgetragen; es ist Strecke HK. Durch den Punkt K werde die Senkrechte zu HR gezogen und im Punkte L zum Durchschnitte mit HB gebracht. Und es werde weiterhin auf dem Umfang des Kreises von A aus ein Bogen gleich dem Längenunterschied zwischen Mekka und dem gegebenen Orte abgetragen. In ihm gibt es ein Azimut, (gegen Mekka,) wenn die Längen verschieden sind. Der frugliche Bogen möge gleich AN sein. Mag nun Punkt N zwischen den zwei Punkten A und B, im Punkte B selbst, oder gar zwischen B und G liegen, du ziehst in jedem Falle den Radius NH und schlägst um den Mittelpunkt H einen Kreisbogen mit der Zirkelöffnung HT, bis daß dieser Bogen den Radius NH im Punkte E schneidet. Du ziehst durch den Punkt E eine Parallele zu BH: es sei die Strecke EF. Wenn jetzt N zwischen A und B liegt, so nehme man die Summe der Strecken FH + KL, wenn aber  $KL < FH$ , so ziehe man KL auf der Seite L geradlinig heraus und schneide auf ihr die gleiche Strecke FH ab, und falls endlich  $KL > FH$  ist, so trage man darauf FH ab, und es wird der Rest (Abschnitt) = KM sein. Es werde dann durch M die Parallele zu AG gezogen, welche B in Q begegnen mag. Nunmehr wird von FG eine Strecke gleich MQ abgezogen, die ihrerseits = FS ist. Zieht man noch FE, so ist  $\angle ASE$  gleich dem Winkel des Azimuts (der Qibla).

Falls  $KL = FH$  wird, so ist der Winkel des Azimuts =  $\angle AHB = 90^\circ$ , und die Linie (Richtung) des Azimuts ist dann die Ost-westlinie. Und wenn N mit B zusammenfällt, so liegt F in H. Es möge dann KQ // AG gezogen werden. Wir tragen (auf HG von H aus) HS = KQ ab und ziehen SE. Dann ist der so entstandene Winkel HSE gleich dem Azimut (der Qibla). Und wenn endlich der Punkt N zwischen ■ und G liegt, so wird F zwischen G und H liegen. Dann werde LK nach der Richtung (über) K hinausgezogen, auf ihm (von K aus) KM = HF abgetragen und sodann MQ // AG gemacht. Auf Strecke FA, bei Punkt F (rechts) beginnend, wird die letzte Strecke MQ = FS, nach S hin abgetragen. Und es wird S, welches jetzt in der Nähe von G liegt, mit E verbunden, womit sich der Winkel des Azimuts ergibt.

Wenn man den Winkel des Azimuts auf einer Zeichenfläche oder Tablette (lauh) erhalten hatte, so muß ein gleich großer (Winkel) auf der dem Erdhorizonte parallelen Fläche an der Stelle sein, wo wir das Azimut der Qibla wissen wollen. Und es werde in ihr auch die Mittagslinie gezogen, auf dieser ein passender Punkt ge-



wählt und in demselben der Winkel FSE des Azimuts der Qibla angetragen.

Und wenn die Linie des Azimuts mit der Mittagslinie einen rechten Winkel ausmacht, so steht dieselbe auf der Nordstüdlinie senkrecht, und es ist dann die Ostwestlinie die Linie des Azimuts. Und wenn der Winkel des Azimuts spitz und gleich  $\angle$  FSE ist, bezogen auf die Mittagslinie, so ist der spitze Winkel gleich dem Winkel, der sich auf der Zeichenebene ergab. Wenn  $KL < HF$  ist, so liegt der Winkel des Azimuts nach Süden; im anderen Fall, und wenn der Winkel des Azimuts kein rechter ist, wird der Azimutwinkel nördlich sein. Falls die Länge Mekkas größer als die des Ortes ist und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel nach Osten; falls aber die Länge des Ortes jene Mekkas an Größe übertrifft und die Länge von Westen gezählt wird, liegt der Winkel gegen Westen. Und wenn die Länge Mekkas größer ist als die des Ortes und die Länge von Westen gezählt wird, oder die Länge des Ortes größer als die Mekkas ist und die Länge von Osten gezählt wird, ist der Winkel ein östlicher. Und wenn du diesen Winkel als Richtungsunterschied zur Mittagslinie darstellen willst, so ziehe eine Gerade heraus, welche den Winkel einschließt, und sie ist die Linie des Azimuts der Qibla. Und wenn du auf dieser Linie eine Senkrechte errichdest und ziehest sie nach beiden Seiten

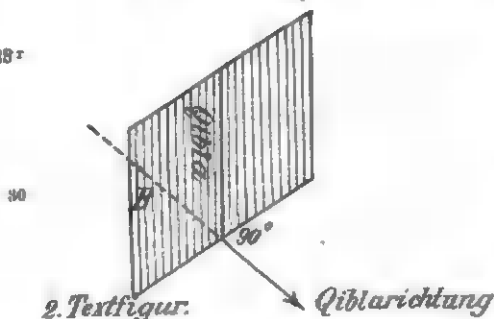
von der Qiblarichtung heraus, so werde auf dieser Linie eine Wand senkrecht zum Horizont aufgebaut und in ihr die Qibla gezeichnet; sie ist die nach der Ka'ba gerichtete Qibla<sup>1)</sup>.

Und falls die Länge des Ortes dieselbe wie diejenige Mekkas, seine Breite aber größer als die Mekkas ist, so ist die Linie der

(Qibla-)Richtung die Mittagslinie; die Qibla ist alsdann auf der Südseite. Und wenn die Breite des Ortes kleiner als diejenige Mekkas ist, so ist die Qibla auf der Nordseite, und dies ist das Bild der Ausführung:

Und was den Beweis zu dem anbelangt, was wir soeben dargestellt haben, so ist's, wie wir beschreiben: Es sei  $ABGD$  (siehe Fig. 1 der Tafel) der Horizontkreis an dem Orte, dessen Qiblarichtung verlangt wird; sein Mittelpunkt sei  $H$ . Der Meridian sei  $ARG$ ; Strecke  $AG$  sei die Nordstüdlinie.  $G$  sei der Nord-,  $A$  der

fol. 128<sup>r</sup>



1) Der in  $B$  auf dem Gebetsteppich knieende Beobachter wendet dann, die Qibla der Wand anblickend, sein Antlitz nach Mekka. (S. die 2. Textfigur.)

Südpunkt; es werde durch den Punkt H auch die Ostwestlinie gezogen, und beide Linien stehen senkrecht aufeinander. Die Richtung zum Zenit sei durch Punkt Q gegeben; sie ist senkrecht zur Horizontfläche. Ferner sei Kreis CB der Äquator, und KL sei der Parallelkreis, der durch das Zenit der Bewohner Mekkas geht. Punkt K liege auf dem Meridian des Ortes, und zwar südlich von R, wie es in der ersten Figur der Fall ist. Dies trifft zu, wenn die Breite des Ortes größer ist, als die Mekkas. Oder es möge Punkt K mit R zusammenfallen. Dies hat statt, wenn die Breite des Ortes gleich derjenigen Mekkas ist. Dieser Fall ist durch die zweite Figur veranschaulicht. Es möge endlich K nördlich von R liegen, ein Fall, der zutrifft, wenn die Breite des Ortes kleiner als jene von Mekka ist, und den die dritte Figur verbildlicht. Und es möge weiterhin Punkt S das Zenit der Bewohner Mekkas vorstellen. Der Richtungs-(Azimut-)kreis, der durch die beiden Punkte R und S geht, sei Kreis RS $\Sigma$ . Es werde jetzt Linie EH gezogen; sie ist die Linie des Azimuts der Qibla, für den Ort mit dem Horizontkreis ABGD. Sodann werde CH gezogen und von dem Punkt K ein Lot auf CH gefällt: es sei dies Strecke KM; Punkt N sei der nördliche Pol des Äquators. Verbinden wir ferner H mit N, so ist  $\angle$  CHN ein Rechter, da Bogen CN ein Kreisquadrant ist. Es werde jetzt auch Strecke KF parallel der Strecke CH gemacht; dann ist die Ebene KMHF einem Ittila' parallel<sup>1)</sup>. Es ist  $KF = MH$  und  $FH = KM$ , welch letztere Strecke der Sinus des Bogens KC ist. Bogen KC ist gleich der Breite Mekkas; dies wird klar, wenn man einen Großkreis durch N und S bis zum Äquator zieht; dann wird der Bogen, der zwischen S und dem Äquator liegt, gleich der Breite Mekkas und gleich Bogen KC sein. Und Linie KM ist gleich dem Sinus der Breite Mekkas und gleich HF. Strecke HR schneidet Strecke KF, weil  $KF \parallel CH$  und HN der Strecke CH begegnet. Und Strecke KF wird in einem Punkte T geschnitten, der zwischen K und F liegen kann, wie in der ersten Figur; oder aber auf R, wie in der zweiten Figur, oder gar außerhalb R, wie in der dritten Figur. Nunmehr falle man von S ein Perpendikel auf die Strecke KF. Es sei das Lot SE. Und mag E in der 1. Figur zwischen den 2 Punkten T und K oder auf T selbst liegen, wir diszernieren: Liegt er in der 1. Figur zwischen T und K<sup>2)</sup>, so ist er südlich von RH. Und was das anbetrifft, daß er nördlich von RH liege, so trifft das für die 2. und 3. Figur stets zu. Mag E nun südlich oder nördlich von RH liegen, du fällst von E ein Lot auf HR, welches = EQ sei. Es werde QS gezogen, und weil der Kreis KL 1 zur Ebene des Meridiankreises steht, so ist KF der gemeinschaftliche Abschnitt (Durchschnitt beider Ebenen). Und ES ist

1) Vielleicht: einer Grund- oder Bestimmungsebene. (Freundl. briefliche Mitteilung von Herrn Dr. M. Meyerhof in Hannover.)

2) Der arabische Text hat T und H.

1 KF, dem gemeinschaftlichen Abschnitt, und auch 1 zur Meridianebene. Und  $\angle SEF$  ist ein rechter Winkel, und da  $EQ \perp HR$ , so ist  $EQ \parallel$  dem Durchmesser AHG. Zieht man durch Q eine Parallele zu ES, so wird sie  $\perp$  zum Meridian und  $\perp$  zu HR sein, und dies Lot wird in der Ebene des Dreiecks SEQ liegen, weil QS in der Fläche der parallelen Senkrechten liegt; und es geht deutlich daraus hervor, daß RH  $\perp$  zur Fläche des Dreiecks SEQ und auch  $\perp$  zur Ebene des Kreises ABG steht, die der Horizont ist. Und die Dreiecksfläche SEQ ist  $\parallel$  der Kreisebene ABG, und der Kreis BSE schneidet beide Ebenen in 2 parallelen Schnittlinien; es ist nämlich  $QS \parallel H\Xi$ . Du erkennst ferner, daß  $EQ \parallel AHG$  ist und  $\angle EQS = \angle AH\Xi$ , welch letzterer aber der Winkel des Azimuts ist. Und  $\angle EQS$  ist also gleich dem Azimut, und dies ist der Winkel, den wir in der ersten Figur zeichnen; er, der gleich  $\angle FSE$  der ersten (Text-)Abbildung ist und dies, fol. 126\* wenn Linie HN gleichliegend (نظير) mit HR der 1. Textfigur, und  $\angle NHB^1) = \angle RHB$  von der 1. Textfigur ist. Und es ist  $\triangle HFT \sim \triangle HKL$  der ersten Textfigur, und es ist auch  $\text{arc CK} = \text{arc AC}$  von der ersten Textfigur, weil jeder eine dieser beiden Bogen gleich der Breite Mekkas ist. Es gelten jetzt folgende Ver-

$$\begin{array}{l} \text{20} \\ \text{haltnisgleichungen}^2): \end{array} \quad \left. \begin{array}{l} \frac{KM}{HM} = \frac{TC}{TH} \\ \frac{HF}{FK} = \frac{TC}{TH} \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{letztere Buchstaben} \\ \text{inbezug auf die} \\ \text{erste Textfigur} \end{array}$$

25 Ferner ist:  $\text{arc SK} = \text{arc AN}$  } dgl.

da jeder dieser beiden Bogen gleich der Längendifferenz ist; denn der Großkreis, den man durch N und S legen kann, ist der Meridiankreis Mekkas, und

$$\begin{array}{l} \text{arc AN} = \text{arc TE (von der ersten Figur des Textes)} \\ \text{30} \quad \text{arc SK} = \text{arc TE (von der ersten Figur des Textes)} \end{array}$$

Es ist aber F Mittelpunkt des Kreises SK, weil HN Achse (محور) aller Parallelkreise ist.

$$\begin{array}{l} \text{Es ist ferner} \end{array} \quad \left. \begin{array}{l} SE = EF \\ EF = FH \\ \text{35} \quad \frac{KF}{FE} = \frac{TH}{HF} \\ \text{fol. 126*} \quad \text{und es ist schon} \quad \frac{HF}{FK} = \frac{TC}{TH} \\ \frac{HF}{FE} = \frac{TC}{HF} \end{array} \right\} \begin{array}{l} \text{letztere Buchstaben} \\ \text{bezogen auf die} \\ \text{erste Textfigur} \end{array}$$

1) Der arabische Text hat nur  $\angle NH$ .

2) Diese Gleichheiten stehen im arabischen Text natürlich in Worten da.



und HK der ersten Textfigur ist = TC, und KM der ersten Textfigur ist = HF und

$$\begin{array}{rcl}
 & \frac{HF}{FF} = \frac{TC}{KM} \\
 5 & \frac{HF}{FT} = \frac{HK}{KL} \\
 & \frac{EF}{FT} = \frac{KM}{KL} \\
 & \frac{FE}{TE} = \frac{KM}{ML} \\
 10 & \frac{TE}{EQ} = \frac{LM}{MQ}
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{rcl} & \frac{HF}{FF} = \frac{TC}{KM} \\ & \frac{HF}{FT} = \frac{HK}{KL} \\ & \frac{EF}{FT} = \frac{KM}{KL} \\ & \frac{FE}{TE} = \frac{KM}{ML} \\ & \frac{TE}{EQ} = \frac{LM}{MQ} \end{array}} \right\} \begin{array}{l} \text{letztere Buchstaben} \\ \text{bezogen auf die} \\ \text{erste Textfigur} \end{array}$$

da die beiden Dreiecke ähnlich sind. Und KM der ersten Textfigur ist = HF und MQ = FS. Und es verhält sich auch

$$\begin{array}{rcl}
 15 & \frac{FE}{EQ} = \frac{HF}{FS} \\
 & \frac{SE}{EF} = \frac{EF}{FH} \\
 & \frac{SE}{EQ} = \frac{EF}{FS}
 \end{array}
 \left. \vphantom{\begin{array}{rcl} & \frac{FE}{EQ} = \frac{HF}{FS} \\ & \frac{SE}{EF} = \frac{EF}{FH} \\ & \frac{SE}{EQ} = \frac{EF}{FS} \end{array}} \right\} \begin{array}{l} \text{letztere Buchstaben} \\ \text{bezogen auf die} \\ \text{erste Textfigur} \end{array}$$

Winkel EFS von der ersten Textfigur ist ein rechter, und es ist schon dargetan, daß auch Winkel SEF (der ersten Figur) ein rechter ist. Weiterhin sind sich die zwei Dreiecke SEQ (der ersten Figur) und EFS (der 1. Textfigur) ähnlich, und  $\angle FSE$  (der ersten Textfigur) ist gleich  $\angle EQS$  (der 1. Figur) und so wird klar, daß  
 fol. 126<sup>r</sup>  $\angle EQS$  gleich dem Winkel des Azimuts ist, und auch  $\angle ASE$  der 1. Textfigur ist gleich dem Winkel des Azimuts, und das ist es, was wir dartin wollten.

Und wenn das Lot SE, das man von S auf KF gefällt hat, in den Schnittpunkt T selbst fällt, der zwischen QH und KF liegt, so ist Punkt E mit T identisch, und SE ist  $\perp$  zum Meridian und  $\perp$  HR und  $\parallel$  BH. Es wird die Senkrechte QBH in einer Ebene sein, während RH in jeder einen der beiden Ebenen liegt, und diese Ebene ist senkrecht zum Horizonte, weil RH senkrecht zum Boden steht. Wenn du diese Ebene nach jeder Richtung erweiterst, schneidet sie die Erdkugel in einem größten Kreise, der durch HR und S geht; er ist der Azimutkreis, der das Azimut der Qibla ausschneidet. Der gemeinschaftliche Durchschnitt ist Linie HB, d. i. die Ostwestlinie, und HB ist also auch die Linie des  
 40 Azimuts, d. h. das Azimut der Qibla ist =  $90^\circ$ , und es ist klar, daß es sich so verhält, wenn Punkt E südlich von HR liegt, wie

in der 1. Figur und  $TF < FE$  ist. Wenn aber Punkt E nördlich von HR liegt, wie in der 3. Figur und wenn  $FT > FE$  ist, so erhält, daß

$$\frac{EF}{FH} = \frac{MK}{KH}$$

fol. 127 v

und

$$\frac{FT}{FH} = \frac{LK}{KH}$$

5

ist, wobei sich die Buchstaben der rechten Seite auf die erste Textfigur beziehen. Diese Verhältnisse gelten, weil sie die Umkehrung der früheren sind [inbezug auf fol. 126 v]. Auch ist  $KM$  der ersten Textfigur  $= FH$ .

Und falls  $FT < FE$ , so ist auch  $KL < FH$ .

Und falls  $FT > FE$ , so ist auch  $KL > FH$ .

Und falls  $FT = FE$ , so ist auch  $KL = FH$ ,

weil  $EF = FH$  und  $FT = KL$  ist (die Buchstaben  $FH, KL$  15 auf die erste Textfigur bezogen).

Und wenn  $KL$  der ersten Textfigur  $< FH$ , so ist einleuchtend, daß  $\angle FSE$  der 1. Textfigur gleich dem Winkel des Azimuts der 1. Tafelfigur ist, und dies wird der Fall sein, wenn die Breite des Ortes größer als die Mekkas ist.

20

Und wenn  $KL$  der 1. Textfigur  $> FH$ , so ist klar, daß  $\angle ASE$  der Winkel des Azimuts von der 2. und 3. Tafelfigur ist, und dies, falls die Breite des Ortes  $\leq$  der { Breite Mekkas ist.

Und es möge  $KL > FH$  sein. Dies ist der Fall an der ersten Tafelfigur, wenn Punkt E nördlich von HR liegt, was für gewisse Orte zutrifft, deren Breite größer als die Mekkas ist. fol. 127 v

Und falls der Längenunterschied beträchtlich ist, so weist dies darauf hin, daß S in der 1. Tafelfigur weiter von K entfernt ist; es kommt alsdann die Senkrechte SE nördlich von HR zu liegen, und es ist  $FE < FT$ .

30

Wenn  $KL = FH$  ist, so besagt das, daß der Winkel des Azimuts ein Rechter ist, und die Linie des Azimuts ist alsdann die Ostwestlinie und sie ist die Strecke, die letzten Endes ausschlaggebend (für die Determination) ist. Und dies ist der Fall an gewissen Orten, deren Breite größer als die Mekkas ist.

35

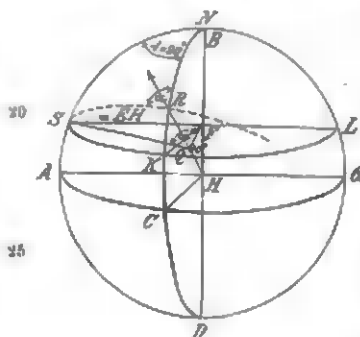
Wenn der Perpendikel SE auf den Punkt T fällt, so wird er  $\perp$  HR sein und zwischen Norden und Süden liegen, und es erhält daraus, daß  $SQ \perp HR$  ist, und E und Q werden in den einen Punkt T zusammenfallen. Der Azimutkreis, welcher durch die Punkte R und S geht, schneidet den Horizont in der Linie BHD. Sie ist die Linie des Azimuts, die also mit der Ostwestlinie identisch ist. 40

Wenn der Perpendikel SE südlich von HR liegt, ist  $\angle SQE$  südlich, und  $\angle AHZ$ , als Azimutwinkel, ist dann auch südlich; wenn aber das Lot SE nördlich von RH liegt, so ist der Azimut-

winkel nördlich. Wenn  $KI$ , der 1. Textfigur  $< FH$ , so ist der Winkel des Azimuts südlich, ist aber  $KL > FH$ , so ist der Winkel des Azimuts nördlich, ist aber endlich  $KL = FH$ , so ist der Azimut-  
 fol. 128<sup>v</sup> winkel ein Rechter, wie das ja alles deutlich wird durch die geo-  
 5 metrische Betrachtungsweise.

Und zusammengefaßt ist das, was wir bis jetzt dargelegt haben, das Folgende:

Daß  $N$  der 1. Textfigur zwischen  $A$  und  $B$  liegt, ich meine, wenn die Längendifferenz kleiner als  $90^\circ$  ist, wird für die meisten  
 11 Orte zutreffen. Wenn aber  $N$  mit  $B$  identisch ist, so liegt  $E$  auf  $BH$ . Die Senkrechte, die man in der 1. Textfigur von ihm fallen kann, ist alsdann  $EH$ . Punkt  $H$  ist Mittelpunkt des Kreises  $TE$ . Es entspricht ferner Punkt  $F$  der 3. Tafelfigur dem Punkt  $H$  der 1. Textfigur, und das Lot  $QK$  der 1. Textfigur entspricht dem  
 15 Perpendikel der 3. Tafelfigur, der vom Punkte  $F$  auf die Linie



1. Textfigur.

$HR$  gefällt wird. Dies Lot ist  $\parallel$  dem Radius  $AH$  und  $=$  Strecke  $HS$ , weil wir  $HS =$  dem Lot  $KQ$  machten. Ferner ist der Perpendikel, den man nach  $F$  fällt, senkrecht zur Meridianebene; er verläuft ganz in der Ebene des Parallelkreises  $KSL$  (3. Textfigur), und wenn wir ihn bis zur Peripherie verlängern, ist er der Strecke  $EH$  gleich, d. i. dem Radius des Kreises  $TE$ , weil dieser der Sinus eines rechten Winkels ist. Und wenn wir das Ende ( $S$ ) dieses Radius mit dem Fußpunkt ( $Q$ ) des Lotes verbinden, das von  $F$  nach  $HR$  gefällt wurde, so ist das

entstandene Dreieck ( $SFQ$ ) dem Dreieck  $ESH$  ähnlich; der Winkel, der an der Linie  $HR$  liegt, ist der Winkel des Azimuts, weil die Längendifferenz ein Viertelkreis ist. Das Ende des Radius, der von  $F$  ausgeht, führt zum Zenit der Bewohner Mekkas, und es wird  
 35 die Verbindungslinie vom Ende dieses Radius ( $S$ ) und dem Fußpunkt des Lotes ( $Q$ ), das auf  $HR$  senkrecht steht, [also  $SQ$ ] ganz in der Fläche des Azimutkreises liegen, der durch  $R$  und das Zenit der Bewohner Mekkas geht, und sie (die Verbindungslinie  $SQ$ ) ist der gemeinschaftliche Durchschnitt dieses Azimutkreises (mit dem Parallel-  
 40 kreis  $SKL$ ). Es wird der Horizont dieser Linie ( $SQ$ ) parallel sein. Das Lot, das von  $F$  auf  $HR$  gefällt ist, ist der Linie  $AH$  parallel, und der Winkel, der von diesem Lot ( $FQ$ ) und der Linie, die in der Fläche des Azimutkreises liegt ( $SQ$ ), gebildet wird, ist der Winkel des Azimuts; er ist gleich  $\angle HSE$  der 1. Textfigur. So  
 45 verhält es sich, wenn  $N$  zwischen den zwei Punkten  $B$  und  $G$  liegt. Dann liegt der Punkt  $M$  unterhalb (tiefer) als  $K$ . Es ist dies der Fall, wenn die Längendifferenz größer ist als ein Kreisquadrant,

da die Senkrechte, die von F ausgeht, rektangular zur Meridianebene steht, d. h. sie liegt in der Ebene des Parallelkreises: ihr Ende (S) auf dem Umfang des Parallelkreises; es ist das Zenit der Bewohner Mekkas. Und es wird die Linie, welche dies Ende mit dem Fußpunkt der Senkrechten verbindet, die man von F auf HR gefällt hat, ganz in der Ebene des Azimutkreises liegen: die Senkrechte selbst wird gleich MQ sein. Der Winkel, der zwischen dieser Senkrechten und der Linie, die ganz in der Ebene des Azimutkreises verläuft, liegt, ist der Winkel des Azimuts; er ist gleich dem Winkel FSE. Dabei beziehen sich die beiden ersten Buchstaben (F und S) auf den Zwischenraum HG der ersten Textfigur, in welchem sie liegen. Die ganze (Dreiecks-)Figur (FSE) ist der Winkel(raum) des Azimuts.

Und dies ist es, was wir dartun wollten, was wir an Theorie mitgeteilt haben, und die Darlegung gelangte zu dem Ziele, das wir uns in dieser Abhandlung gesteckt hatten."

Diese ausführliche Behandlung des Gegenstandes durch den Autor bedarf wohl keines weiteren Kommentars. Ist seine Konstruktion des Winkels des Azimuts der Qibla richtig, so muß sich daraus die eingangs erwähnte Formel zur Berechnung von  $\alpha$  ableiten lassen. Tatsächlich hat man der Reihe nach (den Radius des Kreises der 1. Textfigur = 1 gesetzt):

$$HT = \cos \varphi_2; \quad FH = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda = KM$$

$$OT = \sin \varphi_2; \quad HK = \sin \varphi_2$$

$$HL = \frac{HK}{\sin \varphi_1} = \frac{\sin \varphi_2}{\sin \varphi_1}; \quad 25$$

$$KL = HK \cdot \cotg \varphi_1 = \sin \varphi_2 \cdot \cotg \varphi_1$$

$$ML = KM - KL = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda - \sin \varphi_2 \cdot \cotg \varphi_1$$

$$EF = \cos \varphi_2 \cdot \sin \lambda$$

$$\frac{MQ}{ML} = \frac{HK}{HL}; \quad 30$$

$$MQ = ML \cdot \frac{HK}{HL} = \cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda \cdot \sin \varphi_1 - \sin \varphi_2 \cdot \cos \varphi_1$$

$$\begin{aligned} \cotg \alpha &= \frac{FS}{EF} = \frac{MQ}{EF} = \frac{\cos \varphi_2 \cdot \cos \lambda \cdot \sin \varphi_1 - \sin \varphi_2 \cdot \cos \varphi_1}{\cos \varphi_2 \cdot \sin \lambda} \\ &= \frac{\sin \varphi_1 \cdot \cos \lambda - \cos \varphi_1 \cdot \tan \varphi_2}{\sin \lambda}, \text{ q. e. d.} \end{aligned}$$



## Anzeigen.

W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*. Bonn u. Leipzig, Kurt Schroeder, 1920. 401 S., 4°. 18 Tafeln. Preis Mk. 140.—.

Nach Kriegsende das erste große deutsche Werk aus dem Bereiche der indischen Wissenschaft, das sich bei aller Gründlichkeit in Einzelheiten doch auch an einen weiteren Leserkreis wendet, erscheint Kirfel's Darstellung des indischen Weltbildes, zugleich, neben seinem Verzeichnis der Schriften Hermann Jacobi's, die erste Arbeit, die diesem als Siebzigjährigem gewidmet ist. Wir dürfen den so Gefeierten zu ihr beglückwünschen und der Akademie der Wissenschaften zu München unseren Dank zollen, daß der Verfasser den in langer Arbeit mit vorbildlichem Fleiß gesammelten Forschungsstoff vor uns ausbreiten kann. In seinem Buche finden wir, dem Umfang nach als Hauptstück, eine dreiteilige Schilderung, wie der Lehrglaube des indischen Altertums und Mittelalters sich das Weltall gestaltet hat, auf Grund dessen, was die brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Texte berichten. Verdienstlich ist auch der Anhang, der die Namen der Längen- und Zeitmaße und der höchsten Zahlen in den drei Religionen zusammenstellt, vortrefflich das Wortverzeichnis. Die Einleitung erörtert das Verhältnis der drei Weltbilder zueinander und die Frage ihrer Beeinflussung von außerhalb Indiens, wobei manche Angaben, die uns im Hauptteil begegnen, wohl wiederholt werden mußten. Dem Wege, den der Verfasser gegangen ist, der natürlich zuerst die Texte verarbeitet hat, um aus ihnen zusammenfassende Ergebnisse zu gewinnen, möchte ich folgen und zunächst über den Hauptteil einige Bemerkungen machen, die sich beim Durchblättern der inhaltsreichen Seiten aufdrängen.

Es liegt in der Natur des Stoffes, daß er auf anschließende Gebiete übergreift, und es hängt von persönlichem Ermessen ab, wie weit die Grenze zu achten ist. Aus einem nachher zu nennenden Grunde wäre meiner Meinung nach eine gewisse Beschränkung vorzuziehen gewesen; ich halte manches für schlechthin entbehrlich. Es bedurfte erstens einer klaren Scheidung zwischen Kosmographie und Geographie. Unter der ersteren verstehe ich kurz gesagt die Anschauung von Bau und Gliederung der Welt, wie sie als Glaubensvorschrift gelehrt wird oder aus der Literatur sich ergibt,

unter Geographie dagegen die Kenntnis landeskundlicher Tatsachen, wie sie in der Aufzählung von Völkern und Städten, ja selbst von Gebirgen und Flüssen in Bhārata, also Indien, zu Tage tritt. Der Titel von Kirfel's Werk und der Inhalt seiner zusammenfassenden Einleitung zeigt deutlich, auf welches dieser beiden Gebiete es ihm ankommt, aber die Folgerung daraus hat er nicht gezogen, sonst hätte er die Listen S. 61—90, so nützlich sie sind, größtenteils einem Parallelwerke über die einheimische Kenntnis von Indien vorbehalten. Ferner enthält namentlich der vedische Teil vieles, was in diesem Buche hätte bei Seite bleiben können, weil es durchaus der Mythologie angehört, wie z. B. der Kampf der Götter und Asuras. Auch gegen die Astronomie hat keine Abgrenzung stattgefunden. Wir haben daher auch auf S. 128—141, 278—291 vieles, was mit der Kosmographie nur in losem Zusammenhang steht und andererseits durch Heranziehung astronomischer Literatur noch der Ergänzung fähig gewesen wäre. Ist doch die berühmte Śhriyapannatti, die sogar dem jainistischen<sup>1)</sup> Kanon einverleibt ist, nur in einer Anmerkung erwähnt, was am besten zeigt, daß die Himmelskunde nicht eigentlich in das Werk verarbeitet werden sollte. Wenn ich mir schließlich die allgemeine Beinerkung gestatte, daß auf Grund strenger Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen manche Ausführung hätte gestrichen und manche Tabelle, so sehr sie der Übersichtlichkeit zu Gute kommt, zu knapper Zusammenfassung oder zu einem bloßen Hinweis hätte eingeschränkt werden können, und daß, wenigstens im dritten Abschnitt, die beständige Wiederholung der gleichen Quellen den Wunsch nach Abkürzung der Titel erweckt, so habe ich dasjenige angedeutet, worin mir des Guten ein wenig zu viel getan zu sein scheint.

Es würde hierüber kein Wort verloren werden — denn wir haben in heutiger Zeit allen Anlaß, es zu begrüßen, wenn uns reichlich Stoff zur Verarbeitung vorgelegt wird — läge nicht die Befürchtung nahe, daß Mitteilungen und Erwägungen, die der Wiedergabe wohl wert gewesen wären, darum haben zurückstehen müssen. Verschiedenes, was nicht erwähnt ist, wird zwar ohne solche Veranlassung fortgeblieben sein. Ich nenne davon aus dem jainistischen Gebiete hier nur die stofflich vorgestellte Dunkelheit, den *tamu-kāya*, ein Aggregat von Wasserteilchen. Vom Festland Arunavara, das Ringgestalt hat wie alle anderen, 420000 Yojana weit in das Aruna-Meer hinein erhebt sich 172100 Yojana hoch der Finsternisstoff als eine Wand von der Dicke eines Raumpunktes, die also ringförmig sein muß. Oberhalb dieser Höhe gewinnt er an Ausdehnung und erfüllt (!) die vier untersten „Himmel“ bis zur Rūpa-Region im Bāmbhaloga. Soweit er reicht, ist das Dunkel so tief, daß selbst ein Gott fliehen möchte. Die obere Fortsetzung des Finsternisstoffes sind die acht Schwarzen Felder (*kaṇha-rū*),

1) Nicht „jainistisch“. Oder sagt man „buddhistisch“?

*kr̥ṣṇa-rāṣi*, unrichtig Jacobi, SBE. 22, 195). Sie befinden sich über Saṇṣkumāra und Mahinda, aber unter der Riṭṭha-Region des Bambhaloga. In jeder Richtung liegen zwei, ein inneres und ein äußeres. Des weiteren ist so viel klar, daß zwischen allen Raum-  
 5 zwischenteile von gleicher Zahl liegen. In diesen herrscht nicht die jenen Bezirken eigentümliche absolute Finsternis, sondern es befinden sich dort die acht Stätten der Logantiya-Götter<sup>1)</sup>. In der Mitte dieses abwechselnd aus Schwarzen Feldern und Logantiya-Stätten gebildeten Kranzes liegt Riṭṭhābha, dessen Götter auch zu  
 10 den Logantiya gerechnet werden. Man findet diese und weitere zugehörige Einzelheiten Viyāhapannatti (vulgo Bhagavati) 409<sup>b</sup> (z. T. = Thāp'anga 492<sup>b</sup>); auch 875<sup>b</sup>, 1158<sup>b</sup>. Dieser bedeutende Text, eine fast unerschöpfliche Fundgrube für dogmatische, mythologische, historische Angaben, scheint vom Verfasser nicht ganz ausgebeutet zu sein, da  
 15 er sich nur selten auf ihn bezieht. Überhaupt treten bei Kirfel die späteren Svetaṃbara- und Digambara-Texte stark in den Vordergrund. Wesentlich ist das Fehlen der obigen Angaben, deren sich andere zur Seite stellen ließen<sup>2)</sup>, natürlich nicht. Der Hinweis auf sie wird nur dadurch nahegelegt, daß Kirfel sichtlich den  
 20 Anspruch erhebt (S. V), Erschöpfendes zu bieten.

Die Nennung der Viyāhapannatti legt es nahe, auf die Behandlung der Quellen einen Blick zu werfen, denn hier scheint der erste Fall vorzuliegen, in dem der Umfang des Werkes eine Kürze am unrichtigen Orte herbeigeführt hat. Es wäre gewiß manchem  
 25 willkommen gewesen, über die verarbeiteten Texte etwas näheres zu erfahren. Was die jainistischen betrifft, so enthalten im Kanon außer dem 5. Anga, der schon genannten Viyāhapannatti, das 8. Anga, Thāp'anga, und ferner das von Kirfel nicht angeführte 4., Samavāy'anga, zahlreiche verstreute Angaben über  
 30 die vorgestellte Welt. Die planmäßige Beschreibung der Welt-Länder und -Meere liefert ein in das 3. Uvanga (Jivābhigama) einverleibtes Werk Divasamuddā, an anderen Stellen im Kanon Divasāgarapannatti genannt, während der Jivābhigama selbst die lebenden Wesen zwei- bis zehnfach einteilt, dabei also auch die  
 35 Götter, Menschen und Höllenwesen eingehend behandelt. Auch das 4. Uvanga, die Pannavaṇṇā, enthält im Rahmen von dogmatischen Gruppierungen der Geschöpfe auf Schritt und Tritt Angaben über die genannten. Das 6. Uvanga ist die Jambuddivapannatti,

1) Sie erscheinen auch Āyār'anga II, 15. V. — ZDMG. 60, 323, 6 lies „nämlich“ statt „und“.

2) Erwähnt sei nur noch der Punkt Ruyaga, der mit dem gleichnamigen Ringlande nicht zu verwechseln ist. Er liegt lotrecht unter der Spitze des Mandara (= Meru) in der obersten Unterweltregion Rayanappabbhā. Von dort nehmen die zehn Richtungen (Osten bis Nordosten, oben und unten) ihren Ursprung (Viyāhap. 1101<sup>b</sup>; Samav. 164<sup>a</sup>). Dieser Ruyaga ist deshalb bemerkenswert, weil er zeigt, wie sich ein Pol im indischen Denken gestaltet, eine Frage, die F. W. Thomas, JRS. 1916, 365 ff. berührt hat, ohne daß ich ihm in seiner Betrachtung des Meru beipflichten könnte.

deren Beschreibung des Jambūdvīpa durch ausführliche Legenden — das Leben des Jina Rābha, die Gewinnung der Welt Herrschaft durch König Bharata, die Weihe eines neugeborenen zukünftigen Tirthakara — bereichert wird. Auf die interessante Schilderung der Zustände in den Zeitperioden *susama-susamā* usw. (in Jambudd. II) hätte noch S. 389 verwiesen werden können. Es ist sehr erfreulich, daß der Druck dieses reichhaltigen Textes Kirfel zu verdanken sein wird. Zum Kanon wird als eins der Paṇṇa auch der Devindathaya gerechnet, der Kirfel entgangen ist. Er beschäftigt sich in 304 Āryas mit den Götterfürsten, und zwar mit ihren Stätten, ihrer Lebensdauer, ihren Kräften, und mit der Größe, Geschlechtlichkeit, Nahrung, Atmung, dem Avadhi-Bereich und der Wohnung besonders der Vaimānika. Str. 125—160 = Jiv. 776<sup>b</sup> bis 792<sup>a</sup>. Der Text ist Nr. 2 in den Daśapayannā, Benares Snipr. 1942. Die Ausgabe ist spottschlecht, gute Handschriften befinden sich in Berlin. Das Anugadāra-Sutta (S. 387) kann auch in der Ausgabe Calcutta 1879 benutzt werden. Von den nachkanonischen Verfassern gehören Umāsvāti spätestens ins 7., Haribhadra ins 9., Devendra ins 12., Vinayavijaya ins 13., Ratnaśekhara ins 15. Jahrhundert, vgl. besonders Jacobi, ZDMG. 60, 287 ff. Für die Anschauungen der Digambara, in deren Einbeziehung ein Hauptverdienst Kirfel's besteht, sind die Trailokyadīpikā von Indravāmadeva und der Tiloyasāra von Nemicandra und Śaṅkarasena mit Saḥasrakīrti's Vṛtti verarbeitet worden. Gleichfalls in Prakrit, und zwar, wie auch jener, in der von Pischel genannten Jaina-Sauraseni abgefaßt ist Vaṭṭakera's Mūlāsāra<sup>1</sup>). Eine Handschrift davon mit dem Sanskrit-Kommentar des Vasunandi befindet sich auf der Staatsbibliothek. Nach Stichproben zu urteilen, decken sich seine Angaben (im 12. Pariccheda) mit denen bei Kirfel fast ganz. Doch will ich einer über ihn in Vorbereitung befindlichen Dissertation nicht vorgreifen.

Lehrreich sind die Tafeln, wenn auch zum Teil in anderer Weise als man erwartet. Denn sie zeigen erstens, daß mit Ausnahme des absichtsvoll und mit den Hilfsmitteln der Neuzeit arbeitenden Mahadave die Zeichner unfähig oder unwillig waren, die doch von ihnen selbst angemerktten Maße verhältnismäßig wiedergeben. Bei den Karten des *manuṣya-loka* hätte es ihnen allerdings auch schwer fallen müssen, denn nehmen wir selbst an, die Tafeln 5 und 6 wären in Wirklichkeit weit größer als in der Wiedergabe — über Art, Alter, Umfang der Bilder fehlt ja leider, vielleicht auch aus Platzmangel, jedes erläuternde Wort, so daß manches ganz unverständlich bleibt<sup>2</sup>) — so würden bei einem

1) So genannt nach dem Anfangswort *mūlu*. Die Darstellung beginnt mit den *mūla-guṇa*.

2) Es darf hier auch gesagt werden, daß derjenige Leser, der nicht überall Sonderforscher ist, die Erläuterung mancher Ausdrücke, wie *svayam-āṇṇāḥ*

- Durchmesser des Jambūdvīpa von 38 cm auf Bhārata gleichwohl nur 2 mm kommen. Zweitens zeigen die Bilder, wie wenig die Maler sich darum kümmern, ob ihre Bilder den Lehren der Texte denn eigentlich entsprechen. So finden wir auf Tafel 5 in den Ecken vier Darstellungen, die man, wenn sie nicht Füllsel sind wie das (übrigens vortrefflich gezeichnete) Getier, als die 4 Ratikara-Berge ansehen muß; diese liegen aber auf Nandīśvara, nicht auf Puṣkara<sup>1)</sup>. Der Maler hat ihnen die Namen der vier nordwestlichen Residenzen des Iśāna auf Nandīśvara gegeben. Auch die Bilder der drei Kontinente Nandīśvara, Kuṇḍala und Rucaka entfernen sich von den Angaben der Texte. Vor allem fehlt bei den beiden letzteren der durch das Gebirge (*gīṛī*) abgeteilte innere Ring, wodurch sie statt ringförmiger Gestalt scheibenförmige bekommen. Die Beispiele solcher Freiheiten ließen sich vermehren; es genügt aber im Allgemeinen zu bemerken, daß diese Unbekümmertheit auf sprachlichem Gebiet ihr genaues Gegenstück findet. Nicht selten sind ja Fälle, wo in Handschriften und Drucken der Kommentar eine andere Lesung hat als der Text, der auf demselben Blatt steht. Beide Erscheinungen sind also in der indischen Geistesart begründet.
- Im Vorübergehen nur soll darauf hingewiesen werden, daß die Kunstgeschichte aus den Vorstellungen vom Weltbau manche Vorteile ziehen kann. Die Bilder lehren z. B. in Bezug auf das Herkommen in der Darstellung, daß dem indischen Beschauer die Bedeutung eines kahnähnlichen Gegenstandes als eines Gebirges, siehe Tafel 10 und 11, und die der geschwänzten Dreiecke auf Tafel 15 unmittelbar eingeleuchtet haben muß. Ferner aber läßt sich für die religiöse und weltliche Bankunst aus den Beschreibungen der Paläste, Tore, Lotusteiche, Heiligtümer und Götter-Residenzen auf Bergen und Inseln viel gewinnen. Man müßte auch die ausführliche Schilderung im 2. Uvanga, dem Rāyapaseṇaiya-Sutta, herbeiziehen, die Leumann in seinen „Beziehungen der Jaina-Literatur“ (Orient.-Kongreß zu Leiden 1885) wiedergegeben hat.

- In besonderer Hinsicht verdient Tafel 4 Beachtung, wozu ich aber etwas ausholen muß. Die alten Texte der Śvetāmbara, durch Devarddhi zum Kanon gesammelt und festgelegt, enthalten ein abgeschlossenes System, von dem die nachkanonischen Werke nur in einigen Punkten abweichen. Vorkanonische Stufen des Weltbildes

(die „natürlich“, d. h. von Natur, durchbohrten [Ziegel]), *avadhī*-Wissen, selbst Śvetāmbara, Digāmbara, vermissen wird.

1) Unbeantwortet bleibt die Frage, wohin diejenigen Ströme auf Puṣkara's innerer Hälfte münden, die ihren nach Westen und Osten fließenden Urbildern auf Jambūdvīpa und den nach außen gehenden Flüssen Dhātakikhaṇḍa's entsprechend gegen das Māuzōttara-Gebirge hin fließen. Nach Kirfel S. 252 hat dieses Tor für sie. Die Divasamuddā wissen nichts davon, ihnen ist diese Schwierigkeit entgangen. Umāsvāti scheint sie zu empfinden, da er beim Bhāgya zu 3, 12 und 13, welche Dhātakikhaṇḍa und Puṣkara betreffen, nur von den Mandara und Gebirgen, nicht auch von den Flüssen spricht.

sind also so gut wie verschwunden. (Dies meint Kirfel S. 209.). Wir finden sie erhalten in den volkstümlichen Teilen des Sūyaga-d'anga und der Uttarajjhayanāṣin (S. 326 ff.). Dort sind die Höllen<sup>1)</sup> und ihre Qualen heiß, und die Gepeinigten wie ihre Peiniger sind Menschen; beides entspricht dem brahmanischen Glauben<sup>2)</sup>. Erst die Dogmatik hat den heißen Höllenqualen kalte gegenübergestellt<sup>3)</sup> und die Schreckensstätten mit menschenunähnlichen, geschlechtslosen Wesen bevölkert. In diesem Falle kann man, da Sūy. und Utt. die älteren Texte sind, die Entwicklung mit Händen greifen. Eine abweichende Anschauung des Volksglaubens findet sich auch bei den Vyantara-Göttern, von denen Uvavāya-Sutta § 35 (dannach Pannavaṇā 110<sup>b</sup> und ähnlich Thāp. 90<sup>a</sup>) acht andere Arten kennt als das Schema. Die oben vorgetragene Lehre vom Finsternis-Stoff endlich — also diesmal nicht eine volkstümliche, sondern eine „wissenschaftliche“ Vorstellung — erscheint, soviel ich sehe, nicht in der Systematik<sup>4)</sup>. In diesen beiden Fällen, zu denen sich wohl noch die eine oder andere Kleinigkeit gesellen läßt, hat die bewußte Ausgestaltung der Lehre sich von Ansichten befreit, die ihr bedenklich waren — denn wie durften Himmelsregionen mit Finsternis erfüllt sein? — oder an deren Stelle sie besseres — wie die Pisāca, Bhūta, Yakṣa usw. — zu setzen wußte. Noch nicht im Kanon zum Durchbruch gekommen ist ferner die Schichtung von *patthaḥa* (*prastaḥa*, vielmehr *prastṛta*)<sup>5)</sup>. Abhayadeva, dem wir Sthānāṅgavivarana 422<sup>a</sup> eine Schilderung derer in der Unterwelt verdanken, bezieht sich auf einen *Vimānanarakendra'ākhyo* *granthaḥ*, wobei man sich an die Vimāṇapavibhatti und an die Narayavibhatti erinnert sieht (vgl. Weber, Indische Studien 16. 17). Die erstere wird zwar schon Vavahāra-Sutta 10, 25 in zwei Rezensionen genannt, aber ein hohes Alter ist damit nicht bewiesen. Von Schichten oder Stockwerken in der Überwelt<sup>6)</sup> stehen nur die dreimal drei der Gevijja-Stätten Pannav. 128<sup>a</sup> und die sechs der

1) Das Wort „Hölle“ sollte nur da angewendet werden, wo es sich um Orte der Pein und Strafe handelt. In den obersten Regionen der Unterwelt wohnen nun die Bhavaṇavāsin und zum Teil auch die Vyantara, die zu den Göttern gehören, also durchaus respektabel sind. Ihre Stätten sind hell, mit Pracht ausgestattet und in jeder Weise annehmlich (Viyāhap. 376<sup>a</sup>). Man kann sie daher schlechterdings nicht als Höllen bezeichnen.

2) Dort gibt es nur die eine kalte Hölle Tamas.

3) Ein Hinweis auf solche steht schon Utt. 19, 49. Ich möchte aber glauben, daß diese den vorhergehenden ganz gleich gebildete Strophe ein\*Einschub ist, da die ganze Schilderung nur heiße Höllen im Auge hat.

4) Sollte die aus der Mittelwelt aufsteigende Wand auf Tafel 18 Nr. 1 (wo die Unterschrift besser: „Die Mittelwelt mit den unteren Himmeln“ lautete) wiedergegeben sein?

5) Bei Kirfel: „Etagen“. Dies Wort gehört in kein wissenschaftliches, überhaupt in kein deutsches Buch.

6) Die drei Welten werden von mir unterschieden als Unterwelt, Oberwelt (Kirfel: Mittelwelt), Überwelt (Kirfel: Oberwelt).

Bambhaloga Thāp. 428<sup>1</sup>). Die Zahlung (nicht Benennung) aller 62 ist Abhayadeva's Kommentar zu dieser Stelle zu entnehmen. Endlich ist sowohl der viereckige Grundriß (wovon später) wie auch die Messung der Welt nach *raju* dem Kanon fremd<sup>2</sup>). Malayagiri schreibt von ihr und dem sofort zu besprechenden Welt-Menschen Prajnāpanāṭikā 394<sup>b</sup>. Eine *raju* ist dort nur gleich dem Maße der Oberwelt. Colebrooke's Zahl (Miscell. Essays 3, 198<sup>3</sup>) macht den Eindruck einer Ausgeburt später Einbildungskraft. Unsere Beispiele (andere müssen später folgen) betreffen nur eine Entwicklung innerhalb der jainistischen Lehre selbst. Von der Entwicklung zum Weltbild der Jainas werden nachher noch ein paar Worte zu sagen sein.

Die Vorstellung der Jainas vom Weltganzen weist auf den ersten Blick zwei Formen auf. Erstens diejenige, die im wa-  
 15 rechten Durchschnitt einen Kreis ergibt, während sie sich im senkrechten von unten bis zur Mitte verjüngt, um dann bis fast zu dem ersten Maß nach oben wieder zuzunehmen (s. u.). Die zweite Vorstellung ist die eines Menschen, des *loka-puruṣa*. Von dieser wissen die alten Texte — soviel entgegen Kierfel's bestimmter  
 20 Behauptung S. 5\* — nichts; sie muß schon deshalb als die jüngere gelten, aber sie läßt sich auch ungesucht aus der ersten ableiten<sup>3</sup>). Man kann dies nun an Tafel 4 zeigen. Besser sind die Darstellungen bei Bastian a. anzug. O., Bd. I, Tafel 8, und bei Barnett, Antagaḍa-Deśāo S. 140. Ähnlich wie der Babylonier und Ägypter  
 25 seine schreitenden Gestalten in der Profilstellung, dabei aber das Auge in der Vorderansicht gibt, wechselt der Jaina in einer und derselben Darstellung des Weltganzen im Aufriß zwischen Seiten- und Ober-Ansicht. Er ist dabei insofern entschuldigt, als die Oberwelt, seitlich gesehen, nur mit einem Strich wiederzugeben wäre.  
 30 Er sieht sie deshalb von oben und zeichnet den vom Salzmeerrings umflossenen, kreisrunden Jambūdīpa, in dessen Mitte den Meru und südlich und nördlich von diesem die Streifen der Ge-

1) Sie heißen Araya, Viraya, Niraya, Nimmala, Vitimira, Viśuddha (nicht bei Kierfel).

2) Es liegt beiläufig nach Vyākṣap. 1100<sup>b</sup> die halbe Länge der [ganzen] Welt: ein Stückchen in den Raumzwischenraum hinein, der die oberste Region der Unterwelt Raynappabhā von der nächsten, Sakkarappabhā, trennt; der Unterwelt: etwas über die Hälfte im Raumzwischenraum zwischen Paukappabhā, der vierten Region, und Vāṇyappabhā, der dritten; der Oberwelt: in der Mitte (d. h. halben Höhe) des Berges Mandara; der Überwelt: im Rājha-vimāna des Bambhaloga über dem Sanamkumāra-Māhinda-kappa.

3) Damit erledigt sich Kierfel's Hinweis (S. 55) auf Nāḍabindu-Up. 3f., der aber auch schon deshalb irrig wäre, weil es sich dort nicht um einen Menschen, sondern um den Ātman als Vogel handelt.

birgsbänke. Dieses kleine Rand gewinnt eine ausgesprochene Ähnlichkeit mit dem Nabel. Es befindet sich überdies in der Mitte des Ganzen, und über wie unter ihm weisen Über- und Unterwelt Wölbung und Verbreiterung auf. Es lag sehr nahe, diese Figur mit dem Umriss eines Menschen zu umziehen, wobei noch angenommen sei, daß eine Art Schmuckkette, als welche sich die solennen himmlischen Regionen zur Mitte herabsenken, und die senkrechte Scheidung der Unterwelt in zwei Teile ihre Darstellung erst gefunden haben, nachdem die Anschauung vom Weltmenschen Wurzel gefaßt hatte. Vorbereitet ist diese durch den Namen der *gevejajaga-* (*grāvejjaka-*) Götterstätten, die meist als die „am Halse [des *loka-puruṣa*] befindlichen“ aufgefaßt werden, aber nur durch ihre Höhe und ihre Anordnung zu dem Namen gekommen sind. Sagt doch der Devindatthaya Str. 190 von ihnen: *gevej*“*āvali-narisa*. Wenn aber selbst dieser verhältnismäßig späte Text auf die menschliche Figur nicht anspielt, dürfen wir dergleichen auch in dem Ausdruck *loka-matthaga-ttho siddho* des älteren Dasaveyāliya-Sutta 4, 25 nicht suchen. Der *loka-puruṣa* geht also auf Bilder zurück, die zwischen der Zeit Devarddhi's (5. Jahrh.) und Umāsvāti's aufgekommen sein müssen. Die uns vorliegenden sind vor allem darin ungenau, daß sie die höllische Pein an Menschen, nicht an Phantasiegestalten vollziehen lassen. Es sind demnach mehr volkstümliche als geistliche Erzeugnisse. Ebenso finden auch in der erzählenden Literatur der Jainas die Aufstellungen der Lehrschriften im Vergleich zu ihrer Bestimmtheit und Genauigkeit wenig Widerhall.

Erwägungen wie die vorstehenden, die im Rahmen eines und desselben Weltbildes Entwicklungen aufzeigten, Zusammenhänge knüpfen, finden sich nun freilich in Kirfel's Buch nicht. Deswegen sind auch die Hinweise auf andere Arbeiten nicht erschöpfend<sup>1)</sup>, auch nicht immer gerecht. Die Abhandlungen ersten Ranges in der *Encyclopedia of Religion and Ethics* z. B. gehören in jedem Werk über das indische Weltbild an den Anfang, während ihrer hier nur beim Buddhismus im Vorbeigehen Erwähnung getan wird. War es wohl auch des Verfassers Absicht, sich im Hauptteil rein beschreibend zu verhalten, und ist auch dies wahrscheinlich aus Platzmangel zu erklären, so ist es doch schade, denn der Leser möchte neben Tatsachen auch deren Verknüpfung und Erklärung finden, die doch das Wesen gelehrter Arbeit ausmachen; und das in einer Darstellung, bei der man — das muß leider ausgesprochen sein. — nicht ein seltsam ungepflegtes, ja selbst fehlerhaftes Deutsch und 40

1) Bei denjenigen, die über das Weltssystem geschrieben haben, war — mit mehr Recht als Captain Wilford (S. 13), der in der Beschreibung der Welt außerhalb von Bhārata die Britischen Inseln, Deutschland, Skandinavien und andere Teile Europas wiederfinden wollte — Bastian mit seinen „idealen Welten“ zu nennen, deren 8. Band, „Kosmogonien und Theogonien indischer Religionsphilosophen, vornehmlich der jainistischen“ (Berlin 1892), die Beziehung auf unseren Gegenstand auch auf dem Titel trägt.



viele unnötige Fremdwörter zu bedauern hätte, von einer ganzen Menge Druckfehler<sup>1)</sup> zu schweigen.

- Die Einleitung bringt nun, soweit ihre Ziele es erfordern, das eben Vermißte. Die Ergebnisse, zu denen sie kommt, sind, von gewissen Einwänden und Ergänzungen abgesehen, der Beachtung in hohem Grade wert, und gern schreitet man an der Hand des kundigen Führers die Gedankenbahnen Altindiens mit, desgleichen diejenigen Babylons, denen der zweite Abschnitt der Einleitung gewidmet ist. In ihm wird durch die Babylon und Indien gemeinsame Vorstellung von dem Ozean über dem Himmel, von der Siebenzahl, von den vier Welthütern und durch den Vergleich der Farben der unterirdischen Welträume mit den Mauern von Egbatana und die Beziehung beider auf die Farben der Planeten die Beeinflussung des indischen durch den babylonischen Weltplan der Gewißheit näher gebracht. Der vorangehende Abschnitt setzt die Weltbilder der vedischen und brahmanischen Inder, der Baoddhas und der Jainas miteinander in Beziehung, entwickelt die späteren aus den früheren. Kirfel geht dabei S. 2\* von der Voraussetzung aus, daß wie jeder Weltvorstellung des Altertums so auch der indischen die (hohle) Kugel zu Grunde liegen müsse, die aus der Erdscheibe mit dem Himmelsgewölbe darüber samt der hierzu notwendig erschlossenen Unterwelt-Halbkugel gebildet sei. Diese Voraussetzung wird auf S. 10\* eine „Tatsache“ genannt, die „absolut indiskutabel sei und deshalb nicht bewiesen zu werden brauche“. Damit ist doch methodisch ein recht gefährlicher Weg beschritten, und das, indem die Voraussetzung selbst nicht unbedingt feststeht; die Beispiele, die Kirfel aus der frühindischen Literatur anführt, zeigen, soweit sie überhaupt zu brauchen sind<sup>2)</sup>, doch nur, daß man einen Hohlraum, gebildet aus dem Himmel über einer flachen, dem primitiven Auge vielleicht am Rande sich aufwölbenden Erde zu sehen glaubte. Selbst die „direkte Eiform“ (so S. 7), für die aus den Upanishads nur die führenden Stellen Chänd. 3, 19 und Bph. 3, 3, 2 (führend — wenn sie hier hingebört) gegeben werden, bezeichnet noch Manu 1, 13 nur Erde und Himmel.
- Wie dem nun sei, für die spätere Literatur ist jedenfalls die Rundform des Weltalls eine Tatsache, und man darf von vornherein erwarten, daß die Anschauungen der von dem Herkommen sich abzweigenden Religionen des Buddha und des Jina auf jene Form

1) An wiederholten Versetzen sind mir aufgefallen: Schermanu statt Scherman, Sūkrakṛtāṅga statt Sūtra<sup>2)</sup>, Pūṣkaya statt Pūṣkṛtaya (da, wie ich annehme, „Reihenbüßen“, gemeint sind), Kathāvatṣu statt Kathāvatthu. Hinter H. Strömer (S. 1) ist Heinrich Stöner verborgen.

2) Die angeführten Stellen RV. 2, 12, 31; 2, 27, 15; 10, 89, 4 beweisen nichts. — Es darf bei dieser Gelegenheit die Frage aufgeworfen werden, wie man sich mit Sat. Br. 7, 5, 1. 2 die „zwei Schalen“ der Schildkröte vorzustellen hat. Ein Fehler in der Übersetzung aus dem Englischen (S. 6 und 10) sei gleichzeitig berichtigt: „as it were“ gibt nur wieder und bedeutet nicht: „sobald sie (er) entstanden war“.

zurückgehen. Beide sagen in Hinsicht des senkrechten Welt-Durchschnitts nichts ausdrücklich aus. Aber schon die wagerechten Kreise des Cakkavāja und des Jambuddīva samt den Unterwelt-Regionen sprechen dafür. Überdies soll, allerdings wohl erst im jüngeren Buddhismus (S. 5\*), der Raum zwischen je drei zu einer Gruppe vereinigten Welten, der *lokāntara*, Schnittflächen haben, die ein sphärisches Dreieck darstellen (Köppen, 1, 241), und damit wird für den Buddhismus die Annahme der konvexrunden Weltform wahrscheinlich. Bei den Jainas läßt sich die Rundform erschließen aus den Vergleichen mit Schale und Trommel (s. u.) und 10 *Viyāhap. 1120\**, wo dem „ganz ebenen“ (*bahu-sama*) Teil der Welt, d. h. dem Mittelstück, wo sie, im Aufriß gesehen, weder zu- noch abnimmt, der „am meisten gekrümmte“ (*viggaha-viggahīya*) Teil gegenübergestellt wird, nämlich das *Viggaha-kaṇḍaga* im *Bambhaloga*<sup>1)</sup>. Diesen runden Grundriß der Welt finden wir bei den 15 späteren *Śvetāmbara* durch den quadratischen, bei den *Digāmbara* durch den rechteckigen ersetzt (S. 210 f.), auch dies (vgl. o.) ein fragwürdiger Fortschritt der jüngeren Zeit.

Die Erörterung des Weltumrisses ist für Kirfel von geringerer Bedeutung, da er zur Zurückführung des jainistischen Planes auf 20 die Kugelform seiner nicht bedarf. Er sieht diese in die beiden spitzen Trichter verzerrt, in denen erstens die *indraka-vimāna*, die im Mittelpunkt gelegenen Hauptstätten seligen Lebens, von unten nach oben, und zweitens die *narakēndra* oder „Zentralhöllen“ von oben nach unten in ihrem Durchmesser abnehmen, der bei ihnen 25 allein bestimmt angegeben wird. Die starke Steilheit dieser Trichter erkläre sich daraus, daß, um die geforderten *raju*-Maße — s. o.; in der Höhe je sieben für Unterwelt und Überwelt — zu füllen, trennende Schichten von unverhältnismäßiger Stärke eingeschoben worden seien. Es ist hier, von dem Gesichtspunkt aus, daß doch 30 die älteste Weltgestalt maßgebend sein muß, mehreres einzuwenden. Erstens: sowohl die Messung nach *raju* wie die ausgeführte Lehre von den Stockwerken (*patthada*) und damit auch die von den in jedem als Mittelpunkt belegenen überweltlichen oder unterweltlichen Hauptstätten ist, wie wir schon sahen, dem Kanon fremd. Ander- 35 seits kennt er die Hüllen aus dichtem Wasser, dichtem Wind und leichtem Wind, welche die Regionen umgeben. Es liegt also auf der Hand, daß diese nicht um der *raju* willen erfunden worden sind. Mit mehr Gewicht als die Abnahme in der Größe hätte, die

1) *viggaha-kaṇḍas vighraho vakraṇi, kaṇḍakam avayavo, vighharūpaṃ kaṇḍakaṃ vighraha-kaṇḍakaṃ, tatra Brahmaloḥa-kūṛpare āy arthah. yatra vā pradeśa-vṛddhīḥ hanyu vā vakraṇi bhavati tad vighraha-kaṇḍakaṃ, tac ca prūyo lokāntare astīti* (Abhayadeva). Es kann hier auch zu S. 211 erwähnt werden, daß erst *Umāsvāti* alle Himmel übereinander sein läßt (zu *Tattv. 4, 20*). Die Kanontexte legen *Sohamma* und *Isāṇa*, *Sanamkumāra* und *Māhinda* je paarweise in eine Ebene, weswegen sie halbmondförmig sind (*Pannav. 121\**). Damit bilden sie das genaue Gegenstück zu der Teilung der *Bhavanavāsi*-Stätten in je eine Süd- und Nordhälfte.

allgemeine Verminderung in der Zahl geltend gemacht werden können, denn diese ist alt<sup>1)</sup>. Zweitens: das Weltbild weicht von der Trichtergestalt, die aus der Kugel durch Verzerrung entstanden sein soll, im Umriss so stark ab, daß man diesen nicht einfach als ein Gedankenspiel abtun darf. Haben wir doch nach unten eine stufenartige Verbreiterung bis auf das Siebenfache der Mittelwelt, und über dieser zuerst eine Zunahme auf deren Fünffaches, dann eine Abnahme auf ihre einfache Ausdehnung. Diese Maße gehörten natürlich erst der jüngeren Zeit an, aber schon die ältere sagt das Wesentliche in den knappen Worten: *heṭṭhā vitthinne, majjhe samkhitte, uppim visale* (Viyāhap. 378<sup>b</sup> u. ö.). Die Gestalt der einzelnen Teile muß aus Vergleichen erschlossen werden<sup>2)</sup>. Es heißen Viyāhap. 378<sup>b</sup> und 920<sup>a,b</sup>

- die Unterwelt *paliyanka* (*upari-samkhitvatvūḍho-vistṛtatvābhyām*)  
 15 und *tappa* (*udupakāḥ; adhomukha-sarāvaḥ*),  
 die Oberwelt *vara-vaira* (*madhya-kṣamātvena*) und *jhallari* (ein Schlagbecken, *alpōcchrayatvān mahāvistararatvāo oa*)  
 die Überwelt *uddha-mūṅga* (eine aufrecht gestellte Trommel mit zwei ungleich großen Schlagflächen, nach der Mitte zu aufgewölbt<sup>3)</sup>; Abhay. außerdem *mallaka-* und *sarāva-sampūta*).  
 20

Das ist, soviel ich sehe, das früheste Weltbild der Jainas<sup>4)</sup>, und dies müssen wir auf seine Entstehung hin betrachten. Dabei kommen uns die trennenden Schichten, zum Teil besser Hüllen, zu Hilfe. Jede Region der Unterwelt<sup>5)</sup> ruht unmittelbar auf  
 25 dichtem Wasser, dann mittelbar auf dichtem Wind, leichtem Wind (diese drei umgeben sie auch seitlich) und einem Raumzwischen teil (*uvās'antara*); die Himmel desgleichen, sei es paarweise, sei es zu mehreren, nämlich Sohamma und Isāna auf dichtem Wasser, Saṇamkumāra, Māhinda und (darüber) der Bambhaloga auf Wind,  
 30 Lantaga, Mahāsukka und Sahassāra auf beiden und die weiteren auf

1) Man bemerkt bei Kirfel, S. 207, daß die Zahlen für die *vimāṇa* rund sind, mit Ausnahme derer in den Graiveyaka. Diese kennt schon Uvavāḥiṇy-Sutta 168; sie sind also alt, ebenso wie die *pañṇāḥa* daselbst. Eigentümlich ist nur, daß diese *pañṇāḥa* je dreigeteilt sein sollen, von den drei Zahlen 111, 107 und 100 aber nur die erste durch 3 teilbar ist.

2) Unter ihnen fehlt die Spindel, über deren Gestalt bei Kirfel nicht ganz Klarheit zu herrschen scheint (vgl. S. 5\* = S. 209 mit 7\*), wenigstens wenn man eine solche mit Recht als eine in der Mitte eingeschnürte Walze bestimmt.

3) Abbildung bei Sachs, Die Musikinstrumente Indiens und Indonesiens, S. 70.

4) Für die Gesamt-Erscheinung fehlt im Kanon ein Bild. Erst bei Vimala Sūri, Paumacariya 3, 20 und später noch bei Vaṭṭakara, Mūlakaṇṇa 8, 22 finde ich sie der *tāla*-Palme verglichen. Ich glaube nicht, daß hier noch altertümliche Vorstellungen wirksam sind.

5) Nach Thāp. 444<sup>b</sup> haben die sieben Regionen als Namen Ghaṇṇī usw., als Gotra Rayanappabbhī usw., also umgekehrt wie bei Kirfel, S. 315.

einem Raumzwischenheil. In der Überwelt wiederholt sich also von jenseits des Bambhaloga ab die unterweltliche Hüllereihe in umgekehrter Folge; vom Raum ist Rayanappabhā unten, Sabassāra oben begrenzt. Was zwischen diesen Räumen liegt — die ja zu einer Schicht nur dadurch werden, daß jenseits ihrer noch etwas folgt — also die oberste Region der Unterwelt, die Oberwelt und die Überwelt bis zum achten Himmel, bildet eine Einheit, und sie ist das vorjainistische Brahman-Ei. Es wird vollständig ein solches, wenn wir uns die Wasser- und Windhüllen von der Unterwelt in die Überwelt hinaufgeführt denken und uns ferner darüber klar sind, daß der Raum, der den unteren *uvās'antara* mit dem oberen verbindet, mit ihm eins ist, wenn er auch, da seitlich der leichten Windhülle die Welt zu Ende ist (*log'anta*), nicht dem Raum der Welt (*log'agāsa*), sondern dem der Nicht-Welt (*alog'agāsa*) angehört<sup>1</sup>). Daß den jainistischen Weltbildern die Vorgeschichte dieses Aufbaus bewußt war, zeigt der Name des äußersten, die Oberwelt begrenzenden Ringes und des ihn noch umschließenden Meeres Sayambhuramaya, „Brahman Svayambhū's Ergötzung“. Es bleibt nun noch zu erklären, warum die Wasser- und die dichte Windschicht doppelt auftreten. Die Wasserschicht jenseits der Oberwelt stellt den alten „Himmelsozean“ (Kirfel S. 89) dar. Sie findet sich also samt dem Winde hier nicht in demselben Sinne wie nachher, und die Überwelt ist bis zum Bambhaloga im Grunde so wenig von der Oberwelt getrennt wie Rayanappabhā. Für die übrige Schichtung müssen wir den Wortlaut im Devindatthaya heranziehen:

191. *ghaṇa-udahi-paiṭṭhāṇa sura-bhavaṇa honti dosu kappesu, tisū vāu-paiṭṭhāṇā. tad-ubhayaṃ u paiṭṭhiya tinnī:*

192. *tena param urarimayā āgās'antaraya-bhavaṇa-vanturiyā.*

Hiernach ruhen Sayamkumāra und Māhinda auf dichtem, Bambhaloga auf leichtem Wind (191r) — dieser die Fortsetzung des mit dem „Himmelsozean“ anscheinend Begonnenen —, Lantaga, Mahāsukka und Sabassāra je auf Wasser und Wind (191v). Erst oberhalb von Sabassāra folgt der Raum<sup>2</sup>). Zu der Erfindung von

1) Man bemerkt wohl, daß die Schale des jainistischen Welteis, um es so zu nennen, die Welt, so weit es sie umschließt, durchaus begrenzt, während bei den Brahmanen auf die Schale die feineren Umhüllungen (deren Widerspiegelungen die der Jainas ja sind) bis zu den Denkprinzipien noch erst folgen.

2) Es soll nicht verschwiegen werden, daß die Fassung im Devind. von der des Älteren Jiv. abweicht. Dort heißt es (922b):

*Sohamma-Isūreṇu naṃ kappesu vimāṇa-puṭṭhavi ... ghaṇādahi-paiṭṭhiyā  
Sayamkumāra-Māhindeṇu u. k. vimāṇa-puṭṭhavi ... ghaṇa-vāya-paiṭṭhiyā  
Bambhaloṇa naṃ kappe vimāṇa-puṭṭhavi ... ghaṇa-vāya-paiṭṭhiyā  
Lantaga naṃ kappe vimāṇa-puṭṭhavi ... tad-ubhaya-paiṭṭhiyā  
Mahāsukka-Sahassāreṇu vī [vimāṇa-puṭṭhavi] ... tad-ubhaya-paiṭṭhiyā  
Anaya jāva Accureṇu naṃ kappesu vimāṇa-puṭṭhavi ... uvās'antara-paiṭṭhiyā  
Govijjā vimāṇa-puṭṭhavi ... uvās'antara-paiṭṭhiyā  
Anuttarāvaṇiyā ... uvās'antara-paiṭṭhiyā*

Ein zweifelfreies Bild kann man sich hiernach indessen nicht machen.

weiteren vier himmlischen Regionen (*kalpa*) hat der Gedanke der Siebenzahl geleitet, die Kirfel samt der Dreizahl zu fruchtbringender Betrachtung eingeführt hat. Die Zwölfzahl der Kalpa — denen weiterhin noch höhere Stätten gesellt worden sind — erklärt sich also von unten nach oben aus (5, der Höhe nach:)  $3 + 7 + (4, \text{ der Höhe nach:}) 2$ .

Ein Wort noch zur Verbreiterung der Überwelt im Bambhaloga. Die brahmanische Weltbeschreibung kennt eine Größenabstufung der Himmel nicht, wohl aber der unterirdischen Räume, was man aus dem geheimnisvollen Band zu folgern hat, das die Farben der *pātāla* mit denen der abgestuften Mauern von Egbatana verbindet (Kirfel S. 35\*). Wir dürfen daher die fortschreitende Breite der sieben jinistischen Regionen als das Vorbild zu derjenigen der Himmel ansehen, die nun natürlich auf dem Kopf steht. Daß sie jenseits des Bambhaloga nicht immer weiter zunimmt, hat seinen Grund in dessen von Kirfel S. 22\* mit Recht hervorgehobener herkömmlicher Bedeutung. Er gilt denn auch Thāp. 183<sup>b</sup> als der größte, ihm gehören die Schwarzen Felder und die Stätten der Logantiya-Götter an (s. o.). (Im Lokaprakāśa haben dagegen erst Lāntaka und Sukra die weiteste Ausdehnung.)

Die Unterwelt der Jainas ist teils die Entsprechung, teils die Umkehrung derjenigen der jüngeren brahmanischen Lehre. Die Entsprechung, insofern die oberste Region, auch aus diesem Grunde *im a Rayanappabbā* genannt, die Wohnsitze der Erdgötter (*dhavānavāsi*) birgt, die auch in der Überwelt, und der Geister (*vāna-mantara*), die auch in der Oberwelt heimisch sind. Die Umkehrung, sachlich und räumlich, insofern die sieben *pātāla*, in denen die Unterweltgötter der Brahmanen hausen, bei den Jainas als die sieben Höllen wiederkehren<sup>1)</sup>, dergleichen dort in unbestimmter Anzahl unter den *pātāla* liegen. Leicht sind die zweite bis siebente Region als Hinzufügungen kenntlich, da jede von ihnen von den oben genannten Hüllen umgeben ist. Zusammen mit dem Gedanken an das Ei Brahman hat also die Vorstellung von den Stufen das Gesamtbild der jinistischen Welt gezeitigt.

Von dieser, auf das Ganze des Weltgebäudes gehenden Betrachtung wende ich mich der Oberwelt zu, auch hier, ohne im entferntesten alles berühren zu können, wozu ich mich angeregt sehe.

Es wurde schon angedeutet, daß Kirfel auch die Drei- und die Siebenzahl von Gegenständen des Weltbildes zum Ausgangspunkt ableitender Gedankengänge macht. Die Drei ist in der vedischen und älteren brahmanischen Anschauung unbestritten überaus häufig; in der jüngeren dagegen läßt sich nicht viel mehr davon finden. Mit der Zählung und Benennung der ringförmigen Weltländer (S. 21\*) verhält es sich meines Erachtens anders. Die brahmanischen Texte zählen ihrer sieben und stimmen in dem ersten (Jambūdīpa)

1) Der Name *pātāla* tritt dort zwar auch auf, aber mit anderem Begriff verbunden.

und den beiden, durch ein Ringgebirge hergestellten Hälften des letzten (Dhātākī oder Dhātākikhaṇḍa, der inneren Hälfte von Puṣkaradvīpa) überein. (Die Abweichungen in 2—6 sind unbedeutend.) Die Jainas geben dem zweiten Ringlande den Namen Dhūyākhhaṇḍa und nennen den dritten Pukkaravara, im übrigen gehen sie ihre eigenen Wege. Der Annahme nun, Dhātākī und Puṣkara hätten auch bei den Brahmanen ursprünglich an zweiter und dritter Stelle gestanden und wären erst zur Erreichung der Siebenzahl auf den letzten Platz verschoben worden, die jainistische Anschauung sei also altertümlicher, steht außer der Frage, warum die Erweiterung die Ringe zwei bis sechs und nicht drei bis sieben entstehen ließ, der Name Dhātākikhaṇḍa entgegen, der von Haus aus nur als der eines Teiles — „das Stück Dhātākī“ — Sinn hat, also nicht nach Puṣkara erst übertragen sein kann<sup>1)</sup>. Ohne bei der Siebenzahl länger verweilen zu wollen, will ich lieber die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß das Mahābhārata keineswegs ausschließlich diese Anzahl von dvīpa nennt. Mbh. 3, 3, 52 und 3, 134, 20 sind ihrer dreizehn gezählt, 7, 70, 15 achtzehn. Namen werden hierbei nicht genannt. Ich halte diese Zahlen nicht für erheblich, weil die Erweiterung der Zahl auf die spätere Zeit dieser Stellen weist, was wenigstens die zweite von ihnen<sup>2)</sup> durch ihre Zugehörigkeit zu dem mit jüngerem Bestandteilen besonders durchsetzten 7. Parvan bestätigt, und Kirfel wird aus demselben Grunde den Hinweis auf sie unterdrückt haben. Aber er behandelt, wie mir scheint, das Mbh. überhaupt etwas stiefmütterlich, während es doch, wie sich zeigen wird, interessante Aufschlüsse gewährt. Ebenso wie er bei den jainistischen Texten die ältesten nicht nach Gebühr gewürdigt, sondern sie zu Gunsten des fertigen Lehrgebäudes hat zurücktreten lassen, stellt er auch in der „jüngeren Periode der brāhmaṇischen Kosmographie“ die Puranas mit ihrem ausgebauten

1) Die Namen der Meere, die diese Ringe trennen, beruhen nach dem Jiv. zum Teil auf Vergleich: ihr Wasser übertrifft an Annehmlichkeit den jeweils genannten Stoff, was, um einem Mißverständnis vorzubeugen, gesagt sei. Von Wassergeschmack sind das Kūla-, Pukkhara- und Sayambhramaya-Meer, das Lavaṇa ist natürlich salzig, Vārūṇa, Khīra und Ghaya schmecken nach diesen (sie sind *patteya-rasā samuddā*). Die übrigen sind, wie das sie anführende Khoya, *khoya-rasā* (Jiv. 862f.), *khoda* (so) finde ich von Vasuṇḍī (s. o.) mit *keśaudra* (Honig) wiedergegeben.

2) Bei der Zahl 18 mögen irgendwie 6 *antara-dvīpa* im Spiele sein. — Die Lehre von den Zwischeninseln ist bei den Jainas besonders ausgefaltet worden, wozu man S. 246f. vergleiche. Die Abwesenheit von Häusern und Dörfern, Berufen, Würden, Festlichkeiten, und der seltsame Zustand der Einwohner überhaupt werden Jiv. 344—358 ausführlich geschildert. Die *antara-divyūga* sind sowohl gut wie schön (die Körperbeschreibung ist gleich der in Uvavāyīya-Sutta 16, nur daß sie umgekehrt verläuft), und schon der Jiv. erwähnt mit keiner Silbe, daß diese „Menschen“ doch die Eigenschaften haben müssen, nach denen die Inseln heißen, also als einbeinig, ohne Sprache, geschwänzt, gehöhrt, mit tierischen Ohren und Maul und an Mund und Zähnen absonderlich gestaltet gedacht sind. Auch hier scheinen die Auffassungen verschiedener Zeiten übereinander gelagert zu sein.

Weltbild stark in den Vordergrund gegenüber den noch ungereiften Anschauungen des großen Epos. Umgekehrt wieder ist es bei dem buddhistischen Abschnitt. Hier treten doch wohl die jüngeren Quellen zu sehr zurück.

- 6 Die Weltansicht des Mbh. findet sich hauptsächlich in 6, 5—12, doch wurzelt ihre Darlegung schon in 6, 4. Der Hauptteil des 4. Abschnittes hat freilich einen anderen Inhalt: auf Dhṛtarāṣṭra's Geheiß (4, 5<sup>b</sup>)<sup>1)</sup> trägt Saṃjaya die Lehre von den fünf Elementen (5, 3—7, 10—12) und der Einteilung der Wesen vor (4, 10—12<sup>a</sup>, 10 17—19, 12<sup>b</sup>—16)<sup>2)</sup>.

Wie schon diese, so müssen wir auch die Weltbeschreibung, die vom Nabeliegenden zum Entferntesten fortschreitet, aus Teilen in den einzelnen Abschnitten zusammensetzen. Dhṛtarāṣṭra's Fragen und Saṃjaya's Antworten passen öfter wie die Faust aufs Auge. 15 Durch diese Tatsache und durch das Erfordernis eines gedanklichen Zusammenhanges wird das Schalten mit Teilen des Textes unmittelbar gerechtfertigt.

- 6, 4, 1—5<sup>a</sup> Dhṛtarāṣṭra's Klage um das Morden. Es entspringt aus der Ländergier.  
20 5, 8<sup>a-c</sup>, 9 Solange das Gleichgewicht da ist, greift keiner den andern an; ist es aber gestört, so gibt es Krieg<sup>3)</sup>.  
4, 20, 21 Wem die Erde gehört, der besitzt alles, daher die Gier danach.  
9, 1, 2 „Schildere mir das Land Bhārata, wo dieses mächtige Heer [steht]“.  
25 3—9 Saṃjaya schildert, Dh.'s Anschauung von den Führern unter den Gegnern zum Teil widersprechend, Bhārata als Indras und vieler Heroen geliebtes Land.  
71, 72, 73, 74—75 Die Erde ist reichen Ertrages fähig und darum das Ziel des Begehrens von seiten der Kuru und Pāṇḍava  
30 und ihrer Bundesgenossen.

Kein deutscher Gelehrter liest dieses Bild der Gegenwart ohne Bewegung.

- 8, 19—21<sup>a</sup> Unter dem Eindruck dieser Darlegung bekennt Dh. sich (aufs neue, wie zuletzt 8, 3, 47) als *kāta-vādin*.  
35 5, 1, 2 Dh. fragt nach den Namen [a] der Flüsse, [b] der Gebirge, [c] der Länder [in Bhārata] *ye cānye bhūmān ādrūṭh*, [d] nach dem Maße der Erde und [e] den Wäldern.  
9, 10—18<sup>a</sup> S. antwortet auf b,  
18<sup>b</sup>—37 auf a,  
40 38—70 auf c,  
5, 13—18 auf d e. In 9, 70 und 5, 18 wird diese Beschreibung als kursgefaßt bezeichnet.  
c, 1, 2 Dh. wünscht größere Ausführlichkeit. Wo sind auf Erden [a] der Hase und [b] der Pippala-Baum, die man nach 5, 16 f. im Monde sehen soll?<sup>1)</sup>  
45

1) Nach der Ausgabe Bombay Samv. 1785.

2) So liest auch die Calcutta-Ausgabe.

3) Wörtlich: „(5, 9<sup>b</sup>) so überwachsen sie, da ihnen Menschenleiber zur Verfügung stehen, mit solchen einander; so ist es und nicht anders“ — schon dies letztere ein Sätzchen (*nūnyathā*), das in dem heutigen „Zusammenhang“ des Textes sich seltsam ausnimmt.

- 8, 1 Er verlangt die Namen [c] der Länder und Gebirge auf Sudaršana und [d] Nachricht über die Bewohner der letzteren.

Samjaya's Schilderung bewegt sich von Süden nach Norden. Sie beginnt mit

- 6, 8—7<sup>a</sup> [c] 6 *varṣa-parvata*: Himavat, Hemakūṣa, Nisadha; Nīla, 5 Sveta, Śrṅgavat; dazwischen Länder.  
 7<sup>b</sup>—8<sup>a</sup> [Die 8 südlichen Länder:] Bhārata, Haimavata, Hari.  
 8<sup>b</sup>—9 [Das Mittelland:] Mālyavat, Gandhamādana,  
 10—34<sup>a</sup> der Meru (11: Höhe und Tiefe je 84 000 Yoj.)<sup>2)</sup> und Umgebung.  
 34<sup>b</sup>—36 Gandhamādana.  
 37<sup>a</sup> [Die 8 nördlichen Länder:] Sveta (besser Śvāita?) Hairanyaka, 10  
 [schlecht anschließend:] Airāvata.  
 88. 89<sup>a-c</sup>, 40<sup>a</sup>. Zusammenfassung der 2+5 *varṣa*.  
 40<sup>b</sup>—54 [d] Die Bewohner der *parvata*.  
 55. 56 [a] Der Hase<sup>3)</sup>. (b fehlt.) 15

Die Beschreibung des Meru gliedert sich wie folgt:

- 6, 10—12<sup>a</sup> Der Meru selbst.  
 12<sup>b</sup>. 13 4 *dvīpa* an seinen Seiten: Bhadrāsya, Jambūdvīpa, Ketumāla, Uttarāḥ Kauravah.  
 14. 15 [Des Meru Eigenschaft, alles zu vergolden, wird vorausgesetzt so in der] Anspielung auf die Erzählung vom Vogel Sumukha<sup>4)</sup>.  
 16—31<sup>a</sup> Die Gestirne umwandeln ihn, er ist der Sitz von Göttern und Heiligen.  
 31<sup>b</sup> [Die 4 *dvīpa*:] Ketumāla im Westen,  
 82—84<sup>a</sup> Jambūkhanda [im Süden, was hier nicht gesagt wird. 25

Augenscheinlich um der Übersichtlichkeit willen hatte Samjaya sich in 34<sup>a</sup> unterbrochen und mit Gandhamādana fortgefahren. Das Fehlende wird in 7 nachgeholt.

- 7, 1 Frage Dh.'s nach a, b und c.  
 2—12 [a] Uttarākuru im Norden, 10  
 18—18 [b] Bhadrāsya im Osten, mit dem Kālāmra-Baum.  
 19—27<sup>a</sup> Der Jambū-Baum Sudaršana im Jambūkhanda.  
 27<sup>b</sup>—82 Das Feuer Samvartaka auf Mālyavat und [c] dieses Gebirge selbst.

Die Beschreibung fährt fort:

- 10, 1—15 Schilderung der Lebensumstände in Bhārata, Haimavata und Hari auf Grund der Lehre von den vier Zeitaltern. [Das Entsprechende für die anderen Länder fehlt.] 35

1) Der südindische Wortlaut von 5, 17 beruht auf gänzlicher Verkennung des Gemeinten.

2) Also wie bei den Banddhas. Kirfel bringt nur die Angabe der Puranas: 84 000 + 16 000 Yoj., die das südindische Mbh. nachträglich eingefügt hat.

3) Die Beziehung des Hasen zum Mond wäre von Kirfel, S. 112 zu erwähnen gewesen; was er sagt, wird nur durch sie verständlich.

4) Die Erzählung, auf welche diese Strophen sich beziehen, wird auch im Neru-Jātaka (3, 246) berichtet. Hier ist es ein Goldschwan, im Mbh. der Vogel Sumukha, der den Berg entrüstet verläßt, weil er seine vergoldende Kraft an Würdige wie an Unwürdige wende. Die Strophen beider Stellen sind verwandt. Man vergleiche:

*Meruḥ uttama-madhyānām adhamānām ca pakṣiṇām  
 avīśeṣakaro yasmāt, tasmād enaṁ tyajāmy ahaṁ —  
 und*

*nāyaṁ Neru vibhajati kīṇa-m-ukkattā-majjhima,  
 avīśeṣakaro Neru, haṇḍa Neruṁ jhāmase.*



- 11, 1—3 Dh. verlangt, nachdem der Jambūkhaṇḍa geschildert, dessen [a] Durchmesser und Umfang, den des Lavāṇa-Meeres, die Beschreibung von Śāka, Kusa, Sālmali, Krauṇca, [b] von Rāhu, Mond und Sonne.
- 6 4—40 Auskunft dementsprechend bis Śāka (s. u.).
- 12, 1—26 Fortsetzung bis Puṣkara jenseits Krauṇca.
- 27—31 Allgemeines über die eben beschriebenen Dvīpas.
- 32<sup>a</sup>. 33—38<sup>a</sup> Die noch weiter entfernte, ebene (*samā*) Stätte<sup>1)</sup>, wo die Weltelefanten stehen und die Winde regeln.
- 10 38<sup>b</sup>—48 Antwort auf die wiederholte Frage nach b. (50—52 *śravaṇa-phala*.)

Was im 4. bis 12. Abschnitt tatsächlich oder unserm Empfinden nach fehlt, ist schon angedeutet worden. Hier noch einige Worte über die bisher ausgelassenen Teile.

- 15 4, 6 Dem übertreibenden Stil nach eine späte Hinzufügung, oben-drein an verkehrter Stelle.

7—9 Frage nach den Ländern und Städten, woher jene Fürsten gekommen sind, findet trotz Saṃjaya's Zusage keine Antwort.

- 10 8, 2—15<sup>a</sup> Beschreibung der 3 nördlichen Länder, mit anderen Namen als 6, 37<sup>a</sup>: statt Śveta und Hairanyaka vielmehr Ramanaka und Hiraṇmaya, deren Lage aber falsch bestimmt wird.

15<sup>b</sup>. c—18. 21<sup>b</sup>. 22 Hari (= Viṣṇu) im Norden des Kṣīroda weilend. Paßt weder im Anschluß an das Vorige noch etwa bei

- 11, 10, da dort die knappe Beschreibung gestört werden würde.

12, 32<sup>b</sup> Hat mit a keinen Zusammenhang.

49 Rückleitung zum Hauptgegenstand; späten Ursprungs, da die Mahnung an Dhṛtarāṣṭra, hinsichtlich des Duryodhana guten Mutes zu sein (*āśvasa Duryodhanam prati*), zu Saṃjaya's mit

- 30 9. 75 schließender Darlegung nicht paßt, geschweige denn zu 12, 48.

Die Betrachtung des Inhalts ist von der Form nicht zu trennen.

Außer einer gewissen Sorglosigkeit in der Gedankenfolge ist Unsicherheit in der Darstellung und im Ausdruck zu beobachten. In

der Darstellung z. B. insofern, als wir über die Lage der Gebirge

- 35 Mālyavat und Gandhamādana in 6, 6, 8 f. im Dunkel bleiben. Im

Ausdruck, insofern die Worte *dvīpa*, *khaṇḍa*, *parvata* gleichbedeutend gebraucht werden. Wir finden *Jambūdvīpa* 6, 14; 7, 20; 11, 9. 27;

12, 26; *Jambūkhaṇḍa* 6, 32 und 11, 1; *Jambūparvata* 11, 5; *parvata* für *dvīpa* 11, 7 und 12, 3. Ich komme hier zu einer all-

- 40 gemeinen Erwägung.

Das älteste Weltbild zeigt eine Fläche, die vom Ozean rings umflossen ist, das spätere ein Land, das inmitten des Ozeans liegt.

• War zu Anfang der Ozean mehr in sagenhafter Ferne, so ist jetzt umgekehrt die Flut das Wesentliche, das Land die Ausnahme, was

- 45 sich schon in dem Gebrauche des Wortes *dvīpa* spiegelt, das ja aus *dvi* und *ap* zusammengesetzt ist und Wasser auf beiden Seiten

1) *tataḥ param samā nāma dṛśyate loka-samsthitiḥ*, „jenseit davon ist die Gestalt der Welt oben“ (dort liegen keine Gebirge, wie auf den Dvīpas).

bezeichnet. Jetzt liegt also der Jambūdīpa, auf Grund eines gleichfalls neuaufgekommenen Gedankens nach einem Weltbaum so genannt, mitten im Ozean. Die Vorstellung ist durch den Seeverkehr heraufgeführt worden; er hat den geistigen Horizont erweitert wie den geographischen und andere Länder kennen gelehrt, so daß Jambūdīpa nicht das einzige blieb. Der überragende Eindruck des Meeres hatte sehr bald zur Folge, daß die neuen Länder ebenfalls als Inseln galten. Wenn in 6, 6, 12 f. von vier *dvīpa* rings um den Meru gesprochen wird, von denen aber bei dreien (Bhadrāsava, Ketumāla und Uttarakuru) diese Kennzeichnung im Namen fehlt, so ist daraus eine Anschauung zu erschließen, für die der Inselcharakter von Bhadrāsava usw. noch nicht ganz durchgedrungen war. Zu symmetrischer Lage haben die vier sich erst geordnet, nachdem der Gedanke eines Weltmittelpunktes Wurzel gefaßt hatte: inmitten des Ozeans ragt der Weltberg einsam auf, um ihn liegen die Inseln in den vier Hauptrichtungen. Dies Bild findet sich eigentümlicher Weise in der buddhistischen Lehre wieder, bei welcher der Zeitströmung durch den Einschub von sieben Ringgebirgen Rechnung getragen wurde; ebenso ist dem Buddhismus mit dem Mbh. auch, wie wir sahen, die Höhen- und Tiefen-Erweiterung des Meru gemeinsam<sup>1)</sup>. Für das brahmanische Denken ist es bei diesem Weltplan nicht geblieben. Die drei Festländer schlossen sich mit dem Jambūdīpa zu einer einzigen runden Scheibe zusammen, in deren Mitte sich der Meru erhebt; und das sowohl weil dieser immer größere Bedeutung gewann, wie auch weil auf dem Jambūdīpa selbst die Erweiterung der geographischen Kenntnis die bisher mehr geahnten Gegenstände deutlicher sehen ließ, gewissermaßen in die Nähe rückte. Infolge dieser Verschiebung mußte der südliche Teil der Scheibe die Bedeutung als „Insel“ verlieren und sich mit der als „das Stück mit dem Jambūbaum“, Jambūkhaṇḍa, begnügen, ein Name, den wir Mbh. 6, 6, 32 und Anguttara-Nikāya 4, 90 (hier Jambusandā) finden. Denn der Weltbaum wurde durch den Weltberg aus der beherrschenden Stellung, die er natürlich in der Mitte des Festlandes hatte, verdrängt und steht nunmehr außerhalb des Mittelpunktes. Dem Ganzen gibt er gleichwohl den Namen. Vereinzelt (Mbh. 7, 19; 5, 13) sehen wir dieses nach ihm auch Sudarsana benannt. Die beschriebene alte Verteilung ist durch die wagerechten Zonen überholt worden, im Mittelstück der Scheibe aber noch deutlich sichtbar. Ich stimme hierin mit Kirfel S. 18\* überein.

In der Beschreibung dieser Entwicklung bin ich von dem Gebrauch des Wortes *dvīpa* ausgegangen und habe sie mit dem Aufkommen und der Ausbreitung der Schifffahrt beginnen lassen. Der Gebrauch von *parvata* für *dvīpa* (das wäre hier einzuschalten)

1) Die Form ist verschieden: im Mbh. rund (6, 10), bei den Bauddha würfelförmig, was Kirfel auf S. 184 nicht hervorhebt.

verlangt die gleiche Erklärung. Dem aus der Ferne sich Nahernden erscheint das aufsteigende Land als Erhebung, als Berg.

- Die geschilderte Entwicklung läßt sich im Mahābhārata nur aus Spuren erschließen, in ihm haben ihre Schritte zum Teil nur fossile Abdrücke hinterlassen. Deutlich aber ist in ihm noch ein Zustand des Weltbildes, der dem allgemeinen puranischen vorausgeht. Es findet sich in Mbh. 6, 4—12 kein Hinweis auf konzentrische Lage der Festländer. Wer von den Puranas kommt, wird leicht deren Anschauung in das Mbh. hineinlesen und dessen Angabe, daß das Lavaṇa-Meer und Śaka doppelt so groß seien (*dviguṇa*) wie der Jambūdvīpa, und jeder Dvīpa überhaupt doppelt so groß wie der vorige (11, 6. 9; 12, 3), auf die Breite von Ringen beziehen. Aber für diese Vorstellung entscheidend wäre nur die Angabe, ein Meeressring sei von einem Landring umschlossen, und diese findet sich zwar unter den mir zugänglichen Puranas im Agni (119), Bhāgavata (5, 19), Brāhma (20), Kūrma (49). Śiva (Dharmasamhitā 33), Varāha (86), Vāyu (49), aber nicht im Mārkaṇḍeya (54), Garuḍa (54), Linga (16), und auch nicht im Mahābhārata<sup>1)</sup>. In diesen Texten hören wir nur, daß ein Meer ein Land umspült<sup>2)</sup>: vgl. besonders Mbh. 6, 11, 10; 12, 3. Wir haben also Festländer vor uns, zu deren jedem ein Meer gehört, und dies ist nicht merkwürdiger als wenn u. a. die Bauddha das Weltmeer in vier Einzelsee teilen (Kirfel S. 183) und als wenn wir selbst das Tyrrhenische, Adriatische und Ägäische Meer unterscheiden. Hinzu kommt, daß wir auf Grund der Jaina-Angaben (oben S. 267<sup>1)</sup>) zu dem Ähnlichkeitsschluß berechtigt sein dürften, daß die einzelnen Meere nicht etwa aus dem Stoff bestehen sollen, nach dem sie heißen, wodurch die Frage nach dem Übergang des einen in das andere der Lösung nähergebracht ist. Die Mitteilungen des Mbh. über die einzelnen Festländer beziehen sich ohne Frage auf volle Flächen, nicht auf Ringe; auf solche fehlt nicht nur jegliche Hindeutung, sondern die von Kirfel (S. 127) beanstandete Zählung von 6 Gebirgen, aber 7 Landschaften weist ganz deutlich auf die Vollflächengestalt wenigstens von Kuśa und Kraunca hin.
- Ich möchte glauben, daß auch in der Beschreibung von Śaka die Nennung von sechs, nicht sieben Gebirgen versteckt ist. Diese Beschreibung in 6, 11 gibt noch zu einigen weiteren Bemerkungen Anlaß, weswegen sie hier angeschlossen sei.

<sup>1)</sup> Kirfel's Angaben S. 126 f., die Festländer liegen zwischen je zwei Ozeanen, entspringen nur seiner vorgefaßten Meinung, die ihn auch S. 15 auf Grund von RV. 1, 35, 8 und Śat. Br. 3, 5, 1, 31; 5, 1, 5, 21 zu einem übereilten Schluß führt. — Die mangelnde Einstimmigkeit der Puranas soll auf S. 56 vielleicht durch die Worte „fast allgemein herrscht die Ansicht“ ausgedrückt sein.

<sup>2)</sup> Im Vorübergehen erwähnt dies schon Hopkins, JAOS. 1910. 368<sup>1</sup> in seinem reichhaltigen, aber wenig übersichtlichen Aufsatz: *Mythological Aspects of trees and mountains in the Great Epie.*

11, 5 Durchmesser von Jambūdīpa 18600 Yoj.,

6<sup>a</sup> des Lavaṇa-Meeres das Doppelte.

8. 6<sup>b</sup>. 7. 9—11<sup>a</sup> Śāka; in 9<sup>b</sup>, 10<sup>a</sup> der Śāka umgebende, doppelt so breite Kṣīroda. Wohl ist in 7<sup>b</sup> *sāgaraḥ* Subjekt. Aber der Inhalt kann sich nur auf ein Land beziehen. Auch das Wort *vidrūma* hindert dies nicht, vgl. 12, 9 und überhaupt die Einordnung der Koralle unter die edlen Gesteine. Ich halte hiernach *sāgaraḥ* für verderbt, vielleicht aus *s'ākaraḥ*. In *parimaṇḍala*, das „kreisrund“, nicht „ringförmig“ bedeutet, ist dann die Scheibengestalt auch von Śāka ausdrücklich ausgesprochen. Setzen wir die 10 anderthalb Strophen hinter 8, so besteht die ausholende Einleitung zu Recht, während ihr sonst nur ganz Dürftiges folgt.

11<sup>b</sup>—14 Ausführlicheres wird gewünscht. Programm, Allgemeines.

15—24<sup>a</sup> Die 7 Gebirge: voran (*prathamā*) Meru, in [west-] 15 östlicher Erstreckung Malaya, dann Jaladhāra, Raivataka; nördlich Śyāma, dann Durgasaila, Kesara.

Auf einer Scheibe sollten nach dem Muster von Jambūdīpa, Kuśa und Kraunca nur 6 *parvata* liegen. Die Bezeichnungen bei Malaya und Śyāma scheinen darauf zu weisen, daß die Beschreibung 10 mit dem Meru als Mittelberg beginnt. Der Śyāma heißt so nach der Farbe seiner Bewohner (20<sup>a</sup>). Es gibt deren helle (*gaura*)<sup>1)</sup>, schwarze (*kṛṣṇa*) und (aus Vermischung beider) dunkle (*śyāma*). Entsprechend gibt es außer dem Śyāma auf den Dvīpas je einen Berg namens Gaura und Kṛṣṇa. Dies ist der Inhalt der zusammen- 15 gehörigen Strophen:

11, 21<sup>b</sup> *sarveṣu eva, mahārāja, dvīpeṣu, Kuru-nandana,*

22 *Gaurāḥ Kṛṣṇāś ca paṭaḥ, tayor varṇāntare, nṛpa, śyāmo yasmāt pravṛtto vai tasmāc Chyāmo girīḥ smṛtaḥ<sup>2)</sup>.*

12, 4f. *Gauras tu madhyame dvīpe girī mānāśīlo mahān, 20 parvataḥ pāścime Kṛṣṇo Nārāyaṇa-sakho, nṛpa...*

Wollten wir *paṭaga* hier in der überkommenen Bedeutung „braun“ nehmen, so würde uns das Substantiv fehlen (es könnte als solches nur *varṇaḥ* ergänzt werden) und wir müßten *paṭaga* schon in der nächsten Zeile durch *śyāma* ersetzt sehen. Beides wird 35 vermieden, wenn man *paṭaga* als „Berg“ versteht; und hierzu sind wir berechtigt nach den Hinweisen von Hopkins a. a. O. S. 857 f. auf die alte Anschauung der Berge als geflügelter Wesen (*sa-pakṣa*). Auf die Ortsbestimmung in 12, 4 komme ich gleich zurück. — 40

Des weiteren finden wir in 24<sup>b</sup>—26 angeblich 7 Länder.

Die Aufzählung reiht sie, das ist die bisherige Auffassung, mit den *parvata* zusammen, und zwar in 25 alle im Nominativ. Sollte

1) Vgl. 12, 16, 28.

2) Calcutta-Ausgabe: ... *pātango yato varṇāntare dvījāḥ. śyāmo ... vai tat te vakṣyāmi, Bhārata.*

hier nicht vielmehr die Überlieferung einer anderen Reihe von 6 Gebirgen vorliegen? Dann wäre durch diese Strophe eine andere verdrängt worden, in der die Namen der drei ersten Länder gegeben waren. Der Rest des Abschnittes behandelt in

5 27—29<sup>7</sup> den Baum Śāka und sein Gebiet (dem *tasya* in 27<sup>b</sup> entspricht im Vorangehenden nichts),

29<sup>d</sup>—40 Zustände, Flüsse, Kasten, Verfassung.

Die eben besprochene Strophe 12, 4 enthält einen Hinweis auf die Lage der Dvīpas zueinander, und zu ihr gesellt sich in dieser  
10 Hinsicht 12, 1 mit den Worten *uttareṣu ca dvīpeṣu*<sup>1)</sup>. Die letztere Stelle spricht es deutlich aus: von Jambūdīvā aus folgen die übrigen Festländer nordwärts. Das Weltbild des Mahābhārata ist nicht konzentrisch, sondern süd-nördlich angelegt. Es entspricht der Lage der Dvīpas, wenn auf Kuśa  
15 und Kraunca — außer Śāka den einzigen, von denen wir in 12 noch Nennenswertes erfahren — die Breite der Gebirge sich nach Norden zu verdoppelt (12, 12, 20), die Verdoppelung ein Prinzip, das ja auch die Größe der ganzen Dvīpas (12, 3)<sup>2)</sup> und die Eigenschaften ihrer Bewohner (12, 27, 28<sup>a</sup>) bestimmt. Schon Protap Chandra Roy hat  
20 in seiner Übersetzung des Mbh. (1887), so ungenau sie auch oft ist, diese Tatsachen getroffen, Hopkins sie a. a. O. S. 368<sup>1</sup> berührt.

Nach der Anschauung des Mbh. zieht sich also eine Reihe von Dvīpas nach Norden zu. Was ihre Gestalt betrifft, so habe ich oben das Wort „Scheibe“ absichtlich vermieden, weil es den Ge-  
25 danken der Kreisform vorschreibt. Als Scheibe wird außer Jambūdīvā nur Śāka bezeichnet (*parimaṇḍala* 11, 7<sup>b</sup>). Es ist nun bemerkenswert, daß gerade bei Śāka von der Verdoppelung der Gebirgszüge so wenig die Rede ist wie bei Jambūdīvā, während sie anderseits bei Kuśa und Kraunca auftritt, wo von einer Rund-  
30 form alles schweigt. Sollen wir annehmen, daß zum mindesten diese beiden als Dreiecke oder Halbscheiben mit dem schmalen Teil im Süden vorgestellt werden?

Ich komme zum Abschluß. Während das Weltbild des Mbh., wie es in 6, 4—12 gegeben wird, zwar schließlich faßbar, in manchen  
35 Einzelheiten aber doch verschwommen ist, erscheint es in den meisten Puranas (s. o.) in heller Beleuchtung und zum Ebenmaß gestaltet, freilich gleichzeitig des inneren Lebens beraubt, das die Erfahrung ihm verliehen hatte<sup>3)</sup>. Der Weltmittelpunkt hatte schon früher umwälzende Kraft bewiesen (S. 271). Ein zweites Mal übt er  
40 nunmehr seine Anziehung aus. Unter ihrem Einfluß ordnen sich die Festländer zu konzentrischen Ringen. Zugleich wird ihre Anzahl auf sieben festgelegt. Auch in diesem Punkte zeigt das Mbh. den Übergangszustand. 6, 11, 4 sagt Samjaya:

1) Im Einzelnen betrachtet ist 12, 1 seltsam abgefaßt. Das Gleiche fällt bei 11, 20<sup>a</sup> auf. 2) Lies 12, 3 vor 2.

3) Diese Gestaltung aus der Erfahrung zeigt sich auch darin, daß die einzelnen Dvīpas als ein Land, ein Volk gelten (12, 28).

*rājan, subahavo dvīpā yair idam samtataṃ jagat;  
sapta dvīpān pravakṣyāmi candrādityau graham lathā.*

Selten ist der Wettbewerb einer neuen mit einer hergebrachten Vorstellung so deutlich zu beobachten wie hier, und Hopkins irrt in diesem Falle, wenn er der Zahl sieben auch hier die unbestimmte Bedeutung gibt (a. a. O. S. 370), die sie anderwärts im Mbh. haben mag. Solange die senkrechte Reihe der Festländer galt, war deren Siebenzahl noch nicht durchgedrungen. Andernfalls wäre der Berg Gaura nicht auf den „mittelsten“, der Berg Kṛṣṇa nicht auf den „letzten“ Dvīpa verlegt worden (12, 4), sondern wir würden bestimmte Zahlen finden.

Die auflösende Betrachtung hat uns tief in textkritische Einzelheiten hinein und von Kirfel's „Kosmographie“ abseits geführt. Das mit Hingabe verfaßte Werk hat den Anstoß dazu gegeben; sein großer Wert liegt mit in der Anregung zu weiteren Forschungen, die von ihm ausgeht. Es ist zu hoffen, daß kleinere Arbeiten den Beziehungen der drei Weltbilder unter sich und zu außerindischen Anschauungen weiter nachgehen, ihr Werden noch im Einzelnen verfolgen. Deren Ergebnisse werden es gestatten, das Errungene in einer großzügigen, den gewaltigen Stoff bändigenden, ihn künstlerisch gestaltenden und ordnenden Überschau darzustellen. Auch ein solches, noch in ferner Zukunft liegendes Werk wird Kirfel für sein Buch Dank wissen, aber schon heute sind wir ihm diesen in hohem Maße schuldig.

Hamburg, Dezember 1920.

W. Schubring.

A. Fischer, *Die Vokalharmonie der Endungen an den Fremdwörtern des Türkischen*. (Morgenländische Texte und Forschungen, hrsg. von A. Fischer. I. Bd. Heft 2.) B. G. Teubner, Leipzig 1920. 26 S. 8°.

Den ersten Schritt zum wissenschaftlichen Studium der osmanischen Phonetik hat Bergsträßer in seinem Artikel ZDMG. Bd. 72 getan. Ihm folgt jetzt Fischer mit der vorliegenden wertvollen Abhandlung, in der er eine höchst merkwürdige phonetische Erscheinung des Osmanischen, die durch die bisherige Literatur unzulänglich (m. E. unrichtig, weil unhistorisch) behandelt worden ist, in klare und feste Regeln zu fassen sucht. Es handelt sich um die Fälle, in denen das Gesetz der Vokalharmonie scheinbar nicht zur Geltung kommt, also z. B. *hal-dā* statt der zu erwartenden Form *hal-da*.

Fischer's Regeln lauten wie folgt:

„Treten an Fremdwörter türkische Endungen...; so richten sich deren Vokale ausschließlich nach dem letzten Vokale der betr. Wörter. Dabei ist aber zu unterscheiden zwischen arabischen und

persischen Fremdwörtern einer und allen sonstigen Fremdwörtern anderseits. Bei den letzteren folgen nämlich ausnahmslos auf *a*, *i*, *o*, *u* schwere, und auf *ä*, *ï*, *ö*, *ü* leichte Suffixe . . . Bei den arabischen und persischen Fremdwörtern dagegen schließen sich zwar auch an die leichten Vokale, *i* ausgenommen, ausschließlich leichte Endungen an, . . . und an *ï* . . . und *ö* schwere; . . . *i*, *ä* und *ï* aber zerfallen in eine dumpfere . . . Spielart, der schwere, und in eine hellere . . ., der leichte Endungen entsprechen\* (S. 12, 13). Darauf folgt die ausführliche Behandlung der dumpfen und der hellen Spielarten.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich die Aufmerksamkeit auf den tieferen sprachgeschichtlichen Hintergrund dieser Erscheinung lenken.

Es ist nämlich zweifellos, daß die Fälle, die von Fischer behandelt werden, von den Fällen wie *aqdâ* „Geld“, *qardîs* „Bruder“, *ayatlâr* „Bäume“ usw., die man in Konstantinopel oft zu hören bekommt, nicht zu trennen sind. (Mit der Bemerkung, daß diese eine gesuchte Aussprache wiederspiegeln, ist die Sache natürlich nicht abgetan; *aqdâ* ist ja meist in dieser Form gebräuchlich).

Es ist sehr lehrreich, was die alten osmanischen Grammatiken über diese Erscheinung schreiben.

Megiser, Inst. (1612), S. Aa 1<sup>r</sup>, Aa 2<sup>r</sup>:

„Pluralis Nominativi formatio propria est syllaba *Lar*, vel *Ler*: et *Lar* quidem si alterutra vocalium rotundarum, a vel o nominativo inest singulari: sin illud habet e, tum *Ler* adijeitur: ut, *Adam*, homo, *Adamlar*, homines: *Beg*, Dominus, *Begler*, Domini . . . De quo tamen postea pluribus agetur“. Beispiele bei ihm: *beg* - *begler*, *er* - *erler*, *adem* [!] - *ademlar* [!], *sultan* - *sultanlar* (*sultanlardan*, aber *sultanden*), *kiabur* „dives“ - *kiaburler*, *ogul* - *oguler* (*ogulden*), *odun* - *odunler*, *duman* - *dumanlar* . . . *souk* „frigus“ - *soukler*.

S. Aa 5<sup>r</sup>: [Observationes] II. Quae nomina in Consonante finiunt, et vocalem rotundam (videlicet, a vel o, ut supra dictum est) aut in initio, aut medio, aut fine habent: in eo differunt, quod in Ablativo utriusque numeri et *den* et *dan* faciunt. In Plurali Nominativo, loco *ler*, *lar* habent, secundum veram loquendi rationem. Quanquam vulgò hoc non observetur\* [von mir gesperrt]. S. Aa 5<sup>r</sup>: „*Iaradandan* et *Iaradanden* à Creatore . . . *Iaradanlar* et *Iaradanler* Creatores (*Lar*, melius, *Ler* usitatus) [von mir gesperrt]. *Iaradanlardan*, *Iaradanlerden*, à Creatoribus“.

S. Aa 5<sup>r</sup>, 6<sup>r</sup>: [Observationes] III. Quae Nomina in vocalem rotundam exeunt, illa ipsa à caeterarum vocalium declinatione, alia re non differunt: nisi, quod in Dativo singulari loco ultimae literae e, [denn sonst ist bei Megiser das Dativsuffix überall e, also: *bege*, *ogule*, *dumane*, *dumanlare*, *adlare* etc.] assumunt a, in Ablativo verò utriusque numeri loco *den*, habent *dan*, Denique in plurali, pro *ler*, *lar*. [Das Ablativsuffix sonat gewöhnlich *den*, s. oben.] . . . *baba*, *babaja*, *babadan*, *babalar*, Dat. *babalare*, *babalardan*.]

Vgl. noch die folgenden Formen: S. Bb 2<sup>r</sup>: *bu* „hic“: *bunden*, *bunlar*, *oll* „ille“: *olden*, *onlar*. Bb 3<sup>r</sup>: *baschunden* „a meo capite“. Bb 3<sup>r</sup>: *babalarungden*. Bb 4<sup>r</sup>: *baschinden*. Bb 4<sup>r</sup>: *babalari*. Bb 5<sup>r</sup>: *babalermus* „Patres nostri“. Cc 2<sup>r</sup>: *datagaglierdur* „gustaturi sunt“. Dd 2<sup>r</sup>: *onlar olurler* „illi erunt“. Ee 2<sup>r</sup>: *olmasem* „non sim“ *olmaseny* usw. Ff 1<sup>r</sup>: *bunda*, *onda*, *dischrade*. Ff 2<sup>r</sup>: *sabachadegin* „ad matutinum usque tempus“. Ff 7<sup>r</sup>: Apud. Penes. Ut, *Babamda*, Apud patrem: *Baschada*, apud Bassam: *Defterdarda*, apud Quaestorem; quamquam vulgo etiam *Defterdarde*, dicitur. Gg 1<sup>r</sup>: Infra. *Aschaga*, altinde. *Vrtu altunda*, Infra tectum. 10

Bei Meninski (ed. Kollár), S. 48 finden wir die folgende Stelle: „Pluralis numerus . . . fit à singulari addito *ler*, quod regulariter [v. m. gesp.] est *ler*; sed in familiari sermone [v. m. gesp.] saepe legitur aut pronuntiatus [sic] *lar*, praecedente, modo supra explicato, vocali *a*, *o*, *u*, *y*“. Dasselbe wird (a. a. O.) vom Ablativ- 15 suffix und (S. 47—48) vom Dativsuffix gesagt.

Die Grammaire Turque (Constantinople, 1780, Bibl. des Ung. Nationalmuseums: L. turc. 74) kennt (S. 8—10, Des declinaisons des noms) das Pluralsuffix bloß in der Form *ler* (*babaler*, *korkouler*) und das Ablativsuffix in der Form *den* (*babaden*, *korkouden*), das 20 Dativsuffix in der Form *e* (*babaé*, *korkoué*), aber bei den Fürwörtern finden wir Formen wie *anlar*, *bounlar* (dazu *anden* und *boundan*, *ana* und *bouna*, S. 14—15).

Aus der Grammatica Turcica von J. Chr. Clodius (Lipsiae 1729) seien die folgenden Formen angeführt: S. 25: *buna*, 26: *bundan*, 25 *anden*, *ondan*, *anlar* vulgo *anlar*, 21: *durmez*, 57: *bakmedin* (vgl. Meninski S. 209: *baksaelaerdy*, 215: *bakmazsaem*).

Im älteren Osmanischen waren also die Verhältnisse in dieser Hinsicht wesentlich anders als in der heutigen Sprache.

Ich möchte aber noch weitergehen und die osmanische Er- 30 scheinung mit der nämlichen Erscheinung im Komanischen in geschichtlichen Zusammenhang bringen. Im Codex Cumanicus finden wir ja Fälle wie *ayacddin* (60<sup>r</sup> 10) „vom Baume“, *tavdä* (60<sup>r</sup> 15) „auf dem Berge“, *ahcü* (60<sup>r</sup> 23) in sehr großer Anzahl.

Diese Erscheinung hat Bang in seinen „Osttürkischen Dialekt- 35 studien“ behandelt. Sein Gedankengang ist im großen und ganzen der folgende:

Im Osttürkischen ist infolge der gesetzmäßigen Veränderungen *y* > *i* und \**aty* „sein Pferd“ > \**ati* > (unter Wirkung des aus *y* entstandenen *i*) *eti* die gutturale Form mancher Suffixe verloren 40 gegangen; aus \**lary* wurde *-läri*, *-leri*, aus *-synda* > *-sidä* usw. Infolgedessen hat das Volk die palatale Gestalt der Suffixe verallgemeinert und sie auch an gutturale Stämme gefügt. So entstanden Formen wie *bazargä*, *jolyä* usw. Die komanischen Palatalisierungen sind auf gleiche Weise zu erklären, nämlich durch den 45 Übergang von *y* zu *i*. — Daraus hat nun Bang auf den ursprüng-



lichen Zusammenhang zwischen den Komanen und dem Osttürkentum gefolgert. (Vgl. ZDMG. 70, 447, Z. 20 ff.)

- Vor einigen Jahren habe ich einem meiner Schüler, einem geborenen Krymtataren, Herrn Bekir Sidki, die Aufgabe gegeben, das von Bang in Facsimile herausgegebene komanische Material aus dem Gesichtspunkte der Laut- und Formenlehre zu verzetteln. Die Arbeit ist anders ausgefallen als ich wollte (mein Schüler, als echter Türke, war mehr für Poesie und Politik als für Philologie zu haben); es ist bloß eine kleinere Abhandlung unter dem Titel „Scheinbare Unregelmäßigkeiten in der türkischen Vokalharmonie“ zustande gekommen. Das Ergebnis dieser Abhandlung ist ungefähr das folgende:

- Die Artikulationsbasis des gebildeten Türken ist von der des ungebildeten wesentlich verschieden. Die ersteren sprechen nämlich alles mehr palatal, die letzteren mehr velar aus. (Beispiele für gebildete Aussprache aus dem CC: *jüs* „Antlitz“ 70° 18, *ös* „selbst“ 71° 7, für ungebildete: *tulku* „Fuchs“ 60° 28). Wenn nun ein Wort wie *tavda*, das im Dorftürkischen *ta'vda* (die Nummern bezeichnen die Qualität des *a*; das mit 1 versehene ist das am meisten hinten gebildete, vgl. Bergsträßer, ZDMG. 72, 238—239) lautet, von einem gebildeten Türken ausgesprochen wird, so wird es zu *ta'vda* oder gar *tavdä*. — Obwohl diese Beweisführung Bekir Sidki's nicht in allen Punkten überzeugend ist, glaube ich doch, daß er in der Erklärung der Erscheinung auf der richtigen Spur gewesen ist.

- Soviel steht allerdings fest, daß das Osmanische und Komanische bezüglich dieser Erscheinung zusammengehen, was meines Erachtens auf den gemeinsamen Ursprung der Vorfahren der Osmanen, der *Qajy* und der Komanen (*Qün*) hinweist. Besondere Beweiskraft besitzt das Wort *akä*, ein Diminutivum auf -*ä*, -*ä* aus *ak* „weiß“, das in beiden Sprachen in dieser Form vorhanden ist.

Der geschichtliche Zusammenhang der *Qajy* und *Qün* wurde bekanntlich schon durch J. Marquart bewiesen (Abh. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl., NF., XIII. Bd., Nr. 1).

- Daß die besprochene Erscheinung im Osmanischen mehr und mehr zurückgedrängt wurde, erklärt sich durch den Einfluß des Seldschukischen. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Formen wie *babaler* nach Meninski in der gewählten Sprache gebräuchlich waren. Daß eine *Qajy*-Tradition sich gerade in den vornehmen Kreisen erhalten hat, ist ja ganz natürlich.

J. Németh.

- The British Academy: The Hittites. By A. E. Cowley, M. A., D. Litt. The Schweich Lectures for 1898.* London, Oxford University Press, 1920. VI + 94 S. Karte; viele Illustrationen und Schrifttafeln. Geb. Shillings 6/—.

- Im Januar 1914 hielt E. Meyer seinen Vortrag über Reich und Kultur der Chetiter, der im Juni darauf erschien; im Dezember

1918 hielt Cowley seine drei Vorlesungen, die er nun herausgegeben hat. Meyer sprach als Historiker und Archäologe, Cowley als Philologe. So ergänzen sich das deutsche und das englische Büchlein aufs beste. C.'s kurzer Überblick über die Geschichte der Stämme, die wir gewohnt sind, unter dem Namen der Chetiter zusammenzufassen, trägt die sicher ermittelten Tatsachen klar vor: die Herkunft der Chetiter aus Kleinasien, vielleicht aus der Kaukasusgegend, ihre erste Machtentfaltung in Kleinasien jenseits des Halys seit dem Ende des dritten Jahrtausends, — der Name Großcheta begegnet um 1500 unter Tuthmosis III., und mit ihm wird der Titel eines Großkönigs doch wohl zusammenhängen, den Subbiluliuma, wohl der Sproß eines neuen Geschlechts, wieder annimmt. In den Zeiten der ausgehenden XVIII. und der beginnenden XIX. ägyptischen Dynastie erreicht das Hetbiterreich seine größte Machtentfaltung; mit Tiglath-Pileser's I. Sieg über den Chetiterbund beginnt der Zerfall. Möglicherweise lösen sich zwei verschiedene Rassen, zwei verschiedene Sprachen während dieser Geschichte ab: es steht leider keineswegs fest, ob die Sprache der chetitischen Hieroglyphen die gleiche ist, wie die der keilschriftlichen Urkunden. Wie ich seit langem vermutet (S. Springer-Michaeli's Handbuch) fehlt auf den ältesten Denkmälern noch die Hieroglyphenschrift, — wir können ihr zögerndes Auftreten in Boghazkeui verfolgen. Erst, seitdem der Sitz des Reiches nach Karchemisch und in syrische Zentren verlegt wurde, begegnen wir langen chetitischen Hieroglyphentexten. C. hat sich um die Entzifferung dieser Texte bemüht, er lehnt Hrozný's indogermanische Theorie ab, ist geneigt, Sayce in vielem zuzustimmen, betont aber die Unsicherheit jedes Versuchs, solange wir im Grund nur die eine Bilingue des Tarkondemos haben, deren neu vorgelegte Erklärung mir einleuchtend scheint. Die Texte sind bustrophedon geschrieben; C. glaubt Buchstaben-, Silben- und Wort-Zeichen unterscheiden zu können, und neben den ausgeführten Formen auch vereinfachte in den gleichen Texten. Die Zahl der Zeichen erweist sich als nicht sehr groß, doch erkennt C. darunter mehrere Zeichen für *m*, *k* etc. — sonderbarerweise auch zwei Ideogramme für König. Zu den kyprisch-kretischen Zeichen führt keine Brücke, ebensowenig zu den ägyptischen Schriftsystemen. Ganz wie Sethe in seiner Abhandlung über den Ursprung des Alphabets, so leugnet C. die von Sayce behauptete Verwandtschaft mit dem phönikischen Alphabet: die phönikischen, chetitischen, und die Inschriften vom Wanssee sind nach C. drei selbständige Entwicklungen der in der Luft liegenden Idee eines Alphabets. Einstweilen fördern uns weder eine Umschau unter den mehr oder minder bekannten Schriften und Sprachen Kleasiens, noch die erkennbaren (zum Teil auch politischen) Beziehungen zu den Mitanni und den Kassiten.

Ob C.'s eigener Entzifferungsversuch eine brauchbare Grundlage für weitere Arbeiten bildet, möchte ich einstweilen weder bejahen

noch verneinen. Die ersten Grundlagen sind methodisch gelegt, aber im weiteren häufen sich mir die Zweifel. Jedenfalls aber bildet C.'s Büchlein mit seinen vielen Bildern und seiner ausgebauten Literaturkenntnis einen der besten Führer durch den chetischen Irrgarten, neben E. Meyer, dessen Name, wohl als eine unbeabsichtigte Kriegsfolge, so viel ich sehe, nirgends begegnet!

Fr. W. Freih. v. Bissing.

*Pero Slepčević, Buddhismus in der deutschen Literatur. Inaugural-Dissertation, eingereicht an der hohen philosophischen Fakultät der Universität Freiburg in der Schweiz.* Wien, Carl Gerold's Sohn 1920. V + 127 SS. K. 48.—, M. 16.— dazu Porto u. Teuerungszuschlag.

Ganz und gar ohne Wert ist diese Arbeit gewiß nicht. Darüber, daß sie die Approbation einer philosophischen Fakultät hat gewinnen können, wird man sich doch wundern dürfen. In allzu auffallendem Grade bekundet sie, am meisten das in ihrem ersten, „ideologischen“ Teil, daß ihrem fleißigen Verf. die unentbehrlichen Vorkenntnisse, die sich ad hoc doch so einfach nicht in aller Eile nachholen lassen, abgehen oder doch beim Schreiben noch abgingen. An sachkundiger Belehrung, die immerhin im Manuskript vor der Drucklegung manchen groben Einzelirrtum hätte ausmerzen oder richtigstellen können, hat es S. offenbar gefehlt. Das Hauptleitseil ist ihm wohl die Bibliographie von Held gewesen. Ihr ist z. B. auch der auf S. 23 erwähnte Paulus Sanfidius entnommen, nach S. 5 ein in Japan von 1542—1568 tätig gewesener Missionär, durch den uns in portugiesischer Sprache die erste, wenig beachtete japanische Version der Buddhallegende zugetragen wurde. Aber: einen portugiesischen Missionar Paulus Sanfidius hat es nie gegeben. Sanfidius ist Druckfehler für Sanfidius, Sanfidius seinerseits die Latinisierung eines bloßen Beinamens: a Santa-Fé, „Paul vom heiligen Glauben“ aber der christliche Taufname eines ungebildeten Japaners Angero (Yajiro), des ersten zu Goa, im Kollegium vom H. Glauben (daher der Name), in die katholische Kirche aufgenommenen Sohns Dai Nippons, wohin mit ihm Franz Xavier 1549 als erster christlicher Japanmissionar sich begab. Und dieser Japaner ist nicht von 1542 bis 1568 in Japan als Christentumsverkündiger tätig gewesen, sondern (wir wissen das durch den Jesuiten P. Froes) wenige Jahre nach seiner Heimkehr (1549), seinem geistlichen Vater und dem Jesuitenkollegium von Goa wenig Ehre machend, als Angehöriger einer Seeräuberbande irgendwo an der ostchinesischen Küste bei Ausübung seines wenig christlichen Gewerbes erschlagen worden. Die nach dieses Neophyten Mitteilungen aufgezeichnete (von Anfang Januar 1549 datierte) Beschreibung der Gebräuche und Sitten des neuentdeckten Inselreichs Japan, in der auch die Buddhallegende

sich findet (laut Sommervogel IV, 544 f. bereits in den 1570 zu Louvain gedruckten *Epistolae Japonicae* in lateinischer Übersetzung zu lesen), lagert heute im Original in Lissabon (im Archiv der Ajuda, Reg. I, fol. 57 ff.). Daß hier Buddha unter einem anderen Namen verborgen, bzw. sein Name merkwürdigerweise umgeändert sei, wie S. will, ist wieder nicht richtig. Xagua ist nichts als die alte portugiesische Transkribierung des Namens Shaka und dieser seinerseits nichts anderes als die japanische Aussprache von Çakya. (Die S.'s Meinung nach von niemandem noch versuchte Identifizierung der Namen in der japanischen Version der Buddhalegende hätte er in meiner G. d. Ohr. i. J. I, 288 ff. finden mögen). Aber Irrtümer wie die im Vorstehenden richtiggestellten lassen sich selbstverständlich nachsehen. Kaum aber doch dies, daß Buddhistisches und Vedisches fort und fort, wie vor Jahrzehnten, verzeihlicherweise, bei Schopenhauer, durcheinandergeworfen wird, Anquetil Duperron's *Oupnek'* hat z. B. als ein buddhistischer Text figurirt; daß man von einer „von Th. Schulze 1885 besorgten Übersetzung des buddhistischen Katechismus Dhammapada aus dem Englischen“ zu lesen hat; daß als christliche Bearbeiter der Buddhalegende zwei Johannes Damascenus angenommen werden, „derjenige aus dem 8. oder der aus dem 11. Jahrhundert“, und was der gleichen mehr ist. Schreibungen wie Collebrook und Colebrook, Alfred Hildebrand, Adolf Holzmann, Hogson, Robert de Nobilibus usw. bekunden nicht eben große Vertrautheit mit den Forschernamen des angefaßten Gebietes. Daß der Artikel vor vielen der gebrauchten indischen Bezeichnungen falsch gewählt ist, die diakritischen Zeichen oft unrichtig gesetzt sind (auch in der Errata-Liste am Schluß), mag hingehen, weniger aber doch, daß da und dort, wie z. B. in Anm. 8, gerade die wichtigste, reichlich zu Gebote stehende, Literatur nicht gekannt und statt ihrer ganz unsulängliche, veraltete aufgeführt ist. Daß Verf. redlich bemüht gewesen ist, für seine Arbeit heranzuziehen, was er irgend auffinden konnte, ist dabei nicht zu verkennen. Wenn Ref. eingangs sein Urteil dahin abgab, ganz und gar ohne Wert sei seine Untersuchung nicht, so durfte und konnte er das im Hinblick auf Teil 2 und 3 der Arbeit: „Buddha in dem deutschen Epos und Drama“ und „Die allgemein buddhisierende Dichtung“. Die Barlaam- und Josaphat-Literatur wird als durch die Studie Kuhn's erledigt betrachtet. Etwas näher eingegangen wird von S. hier nur noch auf die, den alten Erzählungsstoff verwendende Erzählung des katholischen Jugendschriftstellers Chr. v. Schmid und die Glaubenstragödie „Des Kreuzes Prüfung“ von San Marte. Dies durch kurze Inhaltsanalysen, die in den nachfolgenden Kapiteln, sicher manchem erwünscht, weiters gegeben werden für Rich. Wagner, Widmann, Mainländer, v. Hornstein, die Opern von Max Vogrich und Adolf Vogl, Gjellerup. Die letzten drei Kapitel endlich sind überschrieben: „Buddhismus in lyrisch-epischen und lyrischen Dichtungen“, „Buddhisierende Romane,

Erzählungen und Dramen", „Über die theosophisch-okkultistische Richtung" und bieten, wie die vorausgehenden, außer dankenswerten Informationen auch verständige Urteile. Zu wünschen läßt der deutsche Ausdruck, wenn auch wohl durchweg klar wird, was Verf. sagen wollte.

H. Haas.

*I. N. Farquhar, M. A., D. Litt., Oxon. An Outline of the Religious Literature of India. (The Religious Quest of India). Humphrey Milford, Oxford University Press, 1920. XXVIII + 451 S. 18 Shillings.*

- Das neue Werk von Farquhar hat bei uns sein Gegenstück in Winternitz' Gesch. der ind. Lit., oder in dem großen Kap. III des auch vor kurzem erst erschienenen Buches von Rich. Schmidt: „Das alte und [das] moderne Indien". Eine rechte Vorstellung von seinem Charakter wird man aber doch erst haben, wenn Ref. hervorhebt, worin es sich von diesen seinen deutschen Artverwandten unterscheidet. Sein Autor bietet einerseits weniger als Winternitz oder Rich. Schmidt, andererseits doch auch wieder mehr. Weniger, insofern ihm einmal die gesamte profane Literatur von vornherein ausscheidet, und sodann auch die herangezogenen Texte nicht literarhistorischer, philologischer oder ästhetischer Betrachtung unterzogen, sondern in erster Linie als theoretischer Niederschlag des religiösen Bewußtseins und als Quellen zur Kenntnis der Religion vorgeführt werden. Mehr als W. oder R. Sch. aber bietet F., insofern es innerhalb dieser selbstgesetzten Beschränkung auf das religiöse Schrifttum von ihm geflissentlich darauf abgesehen ist, möglichst alles zusammenbringen, was über die hinduistische, buddhistische und jainistische Literatur, sei es in Sanskrit, Pali, Prakrit oder in den modernen Idiomen, durch indologische Forscherarbeit bereits erhoben, nur leider, weil zumeist in gelehrten Journalen, in Vorreden zu Texteditionen, in Katalogen, Enzyklopädien oder obskuren Monographien begraben, nicht allgemein zugänglich ist. Indem die hauptsächlich auf ihren Inhalt und ihre dogmatische und ethische Bedeutung hin betrachteten Werke, soweit das in Indien möglich ist, datiert und in chronologischer Folge vorgenommen werden, erhält der Leser naturgemäß so etwas wie eine Skizzierung der Entwicklungsphasen, welche die Religion in Indien als Ganzes durchgemacht hat, wie eine Art Dogmengeschichte der einzelnen differenzierten Sekten. Nicht aller Denominationen natürlich. Solche, die es zu Literaturerzeugnissen nicht gebracht haben, bleiben beiseite, wie auch die berücksichtigten Glaubensgebilde nur in Ansehung ihres Vorstellungsgehaltes, nicht nach Seiten ihres kultischen Sichauslebens oder ihrer Organisation zur Darstellung kommen.

Daß eben sonderlich viele das Werk, in dem mit wahren Bienenflöße ganz ungemein viel Wissenschaft aufgespeichert ist, von der

ersten bis zur letzten Seite fortlaufend lesen werden, wird man bezweifeln dürfen. Als Nachschlagewerk wird der inhaltsreiche, in seinem Referieren, soviel ich sehe, wirklich vertrauenswürdige Band viel genützt werden, und als solches wird ihn niemand, der ihn einmal kennen gelernt hat, fürder mehr missen mögen. Ref. ist bei seinem Durcharbeiten der viereinhalbhundert Seiten, besonders beim Überschaun der sehr dankenswerten Bibliographie S. 362—405, auf den Titel manches von ihm nicht gekannten Werkes gestoßen, das, während der Kriegsjahre erschienen, den Weg zu dem deutschen Interessenten nicht gefunden hat, auch wohl inskünftig leider schwer nur finden wird. Es ist ein schlechter Trost, über dem Studium des Farquhar'schen Werkes zu finden, daß auch ihm in England die im gleichen Zeitraum erschienene Literatur nur zum Teil bekannt und zugänglich geworden ist. Aber diesem Buche ist ja doch wohl eine zweite Auflage so gut wie sicher, und für sie mag dem Herrn Verf. schon die neue, soeben zum drittenmal ausgegangene Religionsgeschichtliche Bibliographie, hrsg. von Carl Clemen als eine der Veröffentlichungen des Staatlichen Forschungsinstituts für vergleichende Religionsgeschichte bei der Universität Leipzig, manche Ergänzung liefern. Einstweilen sei ihm für diese erste Ausgabe gedankt. Wer es unternimmt, schreibt R. Schmidt am Anfang des oben zitierten Kapitels seines Buches, die Geschichte der indischen Literatur zu schreiben, kommt sehr bald zu der Erkenntnis, sich in einem undurchdringlichen Urwalde zu befinden, in dem es zwar von allerlei merkwürdigem Getier wimmelt, Riesenbäume den Himmel ragen und märchenhaft schöne Blumen leuchten und duften, aber weit und breit kein Weg und kein Steg zu sehen ist und giftige Schlangen den Wanderer zur Flucht zwingen. Farquhar hat den Urwald gelichtet und wegbar gemacht. Das zeigt am Ende jedem, der sein Buch zur Hand nimmt, gleich die sechseitige Inhaltsübersicht am Anfang. Sehr begrüßen wird der Benützer auch das sorgfältig gearbeitete Register am Ende, S. 407—451, mit dessen Hilfe es ein Leichtes ist, sich jeweils zusammenzufinden, was bei der vom Autor vorgenommenen Periodenscheidung innerhalb des Darstellungsganzen im Buch naturgemäß auf auseinandergelegene Abschnitte verteilt sein muß.

Hans Haas.

*Catalogue of Coins in the Provincial Museum, Lucknow, by C. J. Brown, Professor of English, Canning College, Lucknow. — Coins of the Mughal Emperors, in two Volumes. Published for the United Provinces Government. Oxford, at the Clarendon Press, 1920. Price 50 s. net. — Vol. I. Prefaces and Plates. Pp. 89, one Map, and XXII Plates. — Vol. II. Catalogue. Pp. 468.*

Die zahllosen Münzen der letzten muhammedanischen Dynastie, welche drei Jahrhunderte lang das nördliche Indien in wechselnder

Ausdehnung beherrschte, haben sich als eine wichtige Geschichtsquelle erwiesen, indem sie durch die Angabe von Herrschernamen, Daten und Münzstätten die schriftliche Überlieferung in vielen Einzelheiten ergänzen und berichtigen. Seit dem Erscheinen von Lane-Poole's mustergiltigem Verzeichnis der Mughal-Münzen im Britischen Museum (London, 1892) sind zwei andere ausführliche Verzeichnisse erschienen: der (mir leider nicht zugängliche) Katalog des Indischen Museums in Calcutta von H. Nelson Wright (Oxford, 1908) und der des Panjab-Museums in Lahore von R. B. Whitehead (Oxford, 1914), den ich in dieser Zeitschrift (Bd. 69, S. 175 ff.) kurz besprochen habe. Zu diesen beiden Werken gesellt sich nun der von Professor Brown mit großer Mühe, Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis ausgearbeitete Katalog der Mughal-Münzen im Provinzial-Museum zu Lucknow. Vol. II enthält den Katalog selbst und beschreibt in übersichtlicher und systematischer Anordnung 5802 Münzen, davon 224 von Gold, 4895 von Silber und 683 von Kupfer. Im Jahre 1904 wurde die Sammlung des Herrn R. W. Ellis in Jubbulpore dem Museum einverleibt. Die meisten Exemplare stammen jedoch aus Funden, die in den letzten Jahrzehnten in den Vereinigten Provinzen, dem früheren Mittelpunkt des Mughal-Reiches, gemacht worden sind. Die Sammlung ist besonders reich an Silber- und Kupfermünzen des Akbar und an Silbermünzen der späteren Mughals. 'The glory of the collection' sind 618 Silbermünzen des Jabāngīr. Den Schlüssel zu Vol. II bildet Vol. I, welches folgende Hilfsmittel enthält: (1) eine Karte der Münzstätten; (2) eine Liste der auf den Münzen vorkommenden persischen Doppelverse in chronologischer Anordnung und mit englischer Übersetzung; (3) eine Liste von Titeln und Formeln; (4) eine Liste von Kunstausdrücken; (5) eine alphabetische Liste der Münzstätten mit Angabe der Herrscher, welche dieselben benutzten; und (6) einen Index der sich auf den Münzen findenden Ornamente, von denen 338 unterschieden und auf drei Tafeln abgebildet sind. Diese Beigabe ist von besonderem Wert für den Sammler und Forscher, da die Ornamente, wie bei Pflanzen die Staubfäden, die Identifikation der Münzen erleichtern. Den Schluß bilden 22 Tafeln mit Lichtbildern typischer Stücke. Die hier abgebildeten Exemplare sind im Katalog (Vol. II) durch den Zusatz 'Pl.' (= Plate) kenntlich gemacht. Der Druck und die Ausstattung beider Bände ist, wie es sich bei der Clarendon Press von selbst versteht, vorzüglich.

Halle, 15. März 1921.

E. Hultzsck.

W. Caland, *Das Jaiminiya-Brahmana in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices.* (Verhandelingen der Kon. Akademie van Wetenschappen te Amsterdam Afd. Letterk. Deel I. — N. R. Deel XIX. No. 4). Amsterdam, Johannes Müller, 1919. 826 SS. 8°.

Von dem Jaiminiya-Brähmana des Sāmaveda hatten wir bis vor wenigen Jahren nur eine Reihe dankenswerter Auszüge, die Hanns Oertel an verschiedenen Orten<sup>1)</sup> veröffentlicht hat. Emendationen zum Text hat W. Caland in der WZKM. (Bd. 28, 1914, 61 ff.) gegeben. Und derselbe Forscher hat in seiner Schrift „Over en uit het Jaiminiya-Brähmana“<sup>2)</sup> das Verhältnis des Jaiminiya-Brähmana zu anderen Brähmanatexten eingehend besprochen und größere Stücke des Brähmana in holländischer Übersetzung mitgeteilt. Er hat in dieser Abhandlung nachgewiesen, daß das Śātyāyani-Brähmana, von dem uns nur Bruchstücke in Zitaten erhalten sind, mit dem Jaiminiya-Brähmana zwar nicht identisch, aber mit diesem aufs engste verwandt ist; daß das Jaiminiya-Brähmana älter ist als das Tāndya-Mahābrähmana, daß es dem Śatapatha-Brähmana sehr nahe steht und älter ist, als dessen Kāpva-Rezension, während die Mādhyandina-Rezension älter ist. Jedenfalls ist das Jaiminiya-Brähmana einer der ältesten Brähmanatexte. Seine Abhandlung schloß Caland im Jahre 1914 mit der Hoffnung, „dat eens nog beter handschriften-materiaal moge worden gevonden“. Diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Noch immer gibt es für den größeren Teil des so wichtigen Werkes nur eine einzige Handschrift. Um so dankbarer müssen wir Caland sein, daß er wenigstens aus dem vorhandenen Material das Beste gemacht hat, das sich machen ließ, indem er große Stücke des Brähmana kritisch herausgegeben und ins Deutsche übersetzt hat. An vielen Stellen ist zwar der Text hoffnungslos verderbt, und Caland mußte zu Notkonjekturen greifen. Aber im ganzen ist es doch ein lesbarer Text, der uns hier geboten wird, wie ja von dem genauen Kenner der vedischen Ritualliteratur nicht anders zu erwarten ist.

Von wichtigeren Stücken, die Caland in seine Auswahl aufgenommen hat, seien besonders hervorgehoben: die Legende von Yavakri, dessen Liebe für jede Frau tödlich ist, die er zu sich ruft (S. 190 ff.); der Abschnitt vom Mahāvratā-Ritual (S. 215 ff.), das uns hier in einer altertümlicheren Form erscheint, als irgendwo anders, indem die rohesten Volksbräuche ohne jede Milderung in das Ritual aufgenommen sind; die sehr interessante (übrigens schon lange bekannte) Version der Legende von Cyavanas Verjüngung durch die

1) Journal of the American Oriental Society (Vols 14, 15, 18, 19, 23, 26, 28); Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences, Vol. XV, July 1909 und Actes du XI<sup>me</sup> Congrès int. des Orientalistes, Paris 1897, I, 225 ff.

2) Verslagen en Mededeelingen der Kon. Akademie van Wetensch., Afd. Lett., 5<sup>e</sup> Reeks, Deel I, Amsterdam 1914.



Aśvins (S. 251 ff.); die merkwürdige Legende über die Singweise „Adārasyt des Bhāradvāja“, wo auf die Zehnkönigsschlacht Bezug genommen wird und wo Indra in Gestalt eines alten Mannes auftritt, der vor einer jungen Frau herumtanzt (S. 284 ff.); und endlich die Legende von den Rsis, die den Himmel erringen wollen (S. 291 ff.), unter denen sich auch der sonderbare Heilige Preṇin befindet, der sich die Geilheit von sieben Böcken und die Liebe aller von ihm angesprochenen Frauen wünscht. Überhaupt bietet das Jaiminīya-Brāhmaṇa vieles, was sagengeschichtlich ebenso interessant ist wie kulturgeschichtlich. Das zeigt auch der wertvolle Index der Personennamen und das Sachregister. Das lange Verzeichnis der Wörter, die sonst gar nicht oder nicht genügend belegt sind (S. 321 f.) beweist, daß auch für das Lexikon aus dem Jaiminīya-Brāhmaṇa noch viel zu gewinnen ist.

S. 46, Z. 24 ist *śavahatū* statt *sarvahatū*, Z. 28 *tabhyām* statt *tabhyāṃ*, Z. 30 *yathājñāni* statt *yatha*°, S. 190, Z. 11 von unten *yā* statt *yo* und S. 194 Anm. 48 ist MBh. III, 135 statt MBh. III, 150 zu lesen.

M. Winternitz.

*Gauranga Nath Banerjee, Hellenism in Ancient India.*

2<sup>d</sup>. Ed. Butterworth & Co., Calcutta u. London 1920.  
V u. 844 SS., gr. 8.

Der Verfasser behandelt seinen Gegenstand in einer allgemein orientierenden Einleitung und in 14 die Einzelheiten ausführenden Kapiteln. Er hat viel gelesen und versteht im Gegensatz zu den meisten indischen Gelehrten von europäischen Sprachen außer dem Englischen auch Deutsch, Französisch und Holländisch, was ihn befähigt, die weit verzweigte Fachliteratur selbst zu benutzen und zu werten. Sein Urteil beruht auf ruhiger Erwägung des Für und Wider, ist ohne Voreingenommenheit und führt darum zu Ergebnissen, denen man im großen und ganzen zustimmen wird. In den einzelnen Kapiteln läßt er, meist in geschichtlicher Folge, die Hauptvertreter jeder Richtung in ihrer eigenen Sprache zu Worte kommen und gibt nach Anführung seiner eigenen Gründe sein Urteil. Auf Einzelheiten hier einzugehen, mangelt der Raum; doch sei ein kurzer Überblick über den Inhalt und über des Verf. Resultate gegeben. In den ersten vier Kapiteln bespricht er die Einflüsse des Hellenismus auf Architektur, Skulptur, Malerei und Münzprägung der Inder, die alle mit dem Alexanderzug beginnen, sich mit dem Kuṣāpa-Reich verbreiten und nach seiner Zerstörung aufhören. Außer in der Münzprägung, welche die Inder von den hellenistischen Künstlern gelernt haben, liegen nur Neubelebungen bereits vorhandener Künste vor. Zwar haben die Inder wohl die Anregungen zu Steinbauten von den Griechen erhalten, aber charakteristisch ist, daß die Bauten Aśokas im Stil keinerlei griechische Einflüsse verraten. Die Gandhāra-Kunst ist auf den N.-W. Indiens beschränkt; Mathurā ist der öst-

lichste Punkt, an dem sich ihr Einfluß nachweisen läßt. Ins eigent-  
 liche Innerindien ist sie nie gedrungen, und selbst an ihrem Haupt-  
 sitz, im Peshawar-Tal, ist es um 400 n. Chr. mit ihr zu Ende.  
 Die nächsten Kapitel behandeln Astronomie, Mathematik und Medizin.  
 Die wissenschaftliche Astronomie ist, wie im Anschluß an 5  
 Thibaut gezeigt wird, alexandrinisch; indisch dagegen ist die Arith-  
 metik, und in der Geometrie können, wo entlehnt worden ist, als  
 Entlehner nur die Griechen in Frage kommen (v. Schroeder, Pytha-  
 goras u. die Inder; Śulva-Sūtras). Die vielen Berührungspunkte,  
 welche griechische und indische Medizin zeigen, müssen noch weiter 10  
 untersucht werden. In ihrer Beurteilung folgt der Verfasser Jolly  
 (Medicin, S. 18). Um 700 n. Chr. lassen die Kalifen von Bagdad  
 die Werke der indischen Mediziner ins Arabische übersetzen, und  
 infolge dieses Umstandes steht die europäische Medizin bis ins 15  
 17. Jahrhundert unter indischem Einfluß. Unentschieden läßt der 16  
 Verfasser im folgenden Kapitel die Frage nach dem Ursprung der  
 indischen Alphabete. Die folgenden beiden Kapitel behandeln  
 „Literatur“ und „Drama“. Der griechische Roman wie das griechi-  
 sche Epos haben weder die entsprechenden Dichtungen der Inder  
 beeinflußt, noch folgen sie selbst indischen Mustern. Auch die 20  
 Dramen beider Völker sind in allem Wesentlichen von einander  
 unabhängig; höchstens ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die  
 Inder dem griechischen Drama den oder jenen Einzelzug entlehnt  
 haben. In den folgenden Kapiteln wird die Ansicht begründet,  
 daß auch die Religionen, Philosophien und Mythologien beider 25  
 Völker von einander unabhängig sind. Die Ähnlichkeit in mytho-  
 logischen Anschauungen und Sagen der indogermanischen Einzel-  
 völker erklären sich aus Weiterentwicklung ursprünglichen Gemein-  
 besitzes. Das letzte Kapitel behandelt die Wanderung von Fabeln  
 und Märchen. Wenn Europa eine große Anzahl dieser Gebilde 30  
 Indien verdankt, so ist doch auch das Umgekehrte zuzugeben.  
 Merkwürdig ist, daß der Verfasser nur den Griechen die politische  
 Fabel zuschreibt, die doch nicht nur im Mahābhārata reichlich ver-  
 treten, sondern auch durch gewisse Kunstausdrücke des Kauṭīliya-  
 śāstra in Indien als alt beglaubigt ist und deren Wanderung nach-35  
 Griechenland sich m. E. zum mindesten wahrscheinlich machen läßt.  
 Der Verfasser sieht den Hauptvertreter der Tierfabel im Jataka,  
 dessen Datierung (ca. 600 v. Chr., S. 323) hoffentlich nur ein Druck-  
 fehler ist. Denn leider muß gesagt werden, daß das gut orientierende  
 und gut geschriebene Buch durch eine große Menge von Druck- 40  
 Fehlern entstellt wird, die namentlich in Eigennamen und Zitaten  
 (ganz besonders den französischen) außerordentlich stören. Hier ist  
 für die wohl bald zu erwartende Neuauflage eine gründliche Durch-  
 sicht unerläßlich. Ebenso wäre zu wünschen, daß den Literatur-  
 angaben Druckort und -Jahr beigelegt wird. 45

*Maurice Bloomfield, Rig-Veda Repetitions. The repeated verses and stanzas of the Rig-Veda in systematic presentation and with critical discussion.* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 1916. 2 Bdd. XIX u. 688 SS. Lex.-8. (= Harvard Oriental Series 20 und 24.)

Aus der glücklichen Zeit, in welcher der deutsche Gelehrte noch in der Lage war, die ausländische Fachliteratur für seine Studien zu beziehen, ist allen indologischen Lesern dieser Zeitschrift Bloomfield's Vedic Concordance (H. O. S. 10) bekannt, jenes große und grundlegende Werk, in welchem jede einzelne Viertelstrophe der gesamten vedischen Literatur, so weit sie gedruckt vorliegt, mit allen Belegstellen alphabetisch verzeichnet ist. Ohne Übertreibung darf man sagen, daß mit diesem Werke eine neue Zeit für die Vedenforschung beginnt. Schon 1909 hat der Verfasser im JAOS. 29, 286 ff. zwei weitere Werke angekündigt, die das erste zu ergänzen bestimmt sind: eine Reverse Concordance, welche als vollkommenes Gegenstück zur Concordance die Viertelstrophen nach ihren Schlußworten ordnet und so auch diejenigen im übrigen gleichen Pāda zusammenstellt, deren Anfangswörter verschieden sind, und eine Bearbeitung der etwa 50000 Varianten in den gleichen Strophenvierteln. Zusammen mit Prof. Franklin Edgerton hofft Bloomfield demnächst mit der Veröffentlichung der letztgenannten Arbeit zu beginnen. Sie soll nacheinander die phonetischen Varianten und demnächst diejenigen in systematischer Darstellung und kritischer Untersuchung behandeln, welche sich auf Nominalbildung, Nominalflexion, Verbalflexion, Pronomina und Partikeln, Wortstellung, Lexikographie, Metrik, Verhältnis der vedischen Schulen zu einander u. a. beziehen.

Das vorliegende Werk fügt sich Bloomfield's großartigem Plane ein, den zu Ende zu führen ihm hoffentlich selbst vergönnt ist. Denn es ist sehr zweifelhaft, ob ein anderer Gelehrter die Ausdauer, die Genauigkeit in der Ausführung und die eingehende Kenntnis des Stoffes besäße, welche Bloomfield eignen und welche die unbedingten Voraussetzungen für das Gelingen des Werkes sind. Bietet die Concordance ihren Stoff in alphabetischer Anordnung dar, so ist er in den Repetitions in der Reihenfolge der Rgvedastrophen vorgeführt, und es wird unter jeder Stelle, in der die „Wiederholungen“ — d. h. die ganz oder teilweise gleichen, mehrfach belegten Pāda — vorkommen, nicht nur der Text dieser verschiedenen Stellen abgedruckt, sondern in vielen Fällen folgt diesem Abdruck auch sofort die kritische Behandlung. Die noch ungedruckte Reverse Concordance ist den Repetitions bereits in vollem Maße zugute gekommen.

Da die Mantra-Literatur bei dem Mangel aller übriger gleichzeitiger Literatur hauptsächlich aus sich selbst heraus erklärt werden muß, so wird jeder, der sich mit ihr beschäftigt hat, den reichen

Gewinn einzuschätzen wissen, den das vorliegende Werk der Interpretation bringen muß. Sind doch von den 40 000 Pāda des RV. nach der Concordance mehr als 5000 „Wiederholungen“, so daß etwa 2000 Verse 2, 3 oder mehrmals vorkommen. Bei der Wichtigkeit, welche der RV. nicht nur für die Indologie, sondern auch für die historischen Disziplinen und für die Sprachwissenschaft hat und immer haben wird, hat seine Interpretation von Anfang an Berufene und Unberufene angezogen und hat leider von jeher auch einen Tummelplatz für phantastische und sensationslüsterne Geister gebildet. Aber selbst die vereinigte Lebensarbeit vieler ernster Gelehrter hat zu Ergebnissen geführt, die im Hinblick auf das Maß der aufgewandten Mühe entmutigen könnten. Es genügt, auf Oldenberg's „Rgvēda“ zu verweisen, um dies Urteil zu begründen, oder auf Geldner's pessimistisches Bekenntnis am Ende des Vorworts zu seinem „Glossar“: „In der vedischen Lexikographie ist alle Arbeit nur Stückwerk“.

Bloomfield ist Optimist. Er spricht es aus, daß wir nach seiner Meinung zum Verständnis des Veda gelangen werden, und nach dem, was er uns an vollständig zusammengetragenen, wohlgeordnetem und teilweise bereits kritisch behandeltem Material vorlegt, dürfen wir diesem Optimismus nicht alle Berechtigung absprechen. Sicher ist jedenfalls, daß nur auf dem von ihm beschrittenen Wege zu einer vollkommeneren Interpretation des Veda zu gelangen ist. Es ergibt sich nämlich, daß die vedischen Dichter in viel höherem Maße von einander abhängig sind, als es selbst die Vedaspezialisten geahnt haben. Die ganze Mantra-Literatur, wie sie uns vorliegt, setzt eine lange Pflege gleicher Dichtung in indo-iranischer Zeit voraus; sie selbst aber enthält diese Dichtung nicht mehr, sondern ist Epigonenichtung. „The real significance of these correspondences — sagt Bloomfield — lies in their large number, and (on the whole) even distribution through the text. No theory as to the character and origin of the RV. can pass by these facts. They mark the entire Mantra-literature as, in a sense, epigonal, and they forbid pungent theories about profound differences between the family books, their authors, and their geographical provenience. E. g. the third book of the Viśvāmitras and the seventh book of the Vasiṣṭhas, despite their traditional cleavage (p. 646), share not only the āpri-stanzas 3. 4. 8—11 = 7. 2. 8—11, but will be found in general to participate in about as many repetitions as any two other family books.“

Der erste Teil des vorliegenden Werkes (bis S. 487) enthält die „Repetitions“ mit den Bemerkungen des Verfassers; Teil 2 (bis S. 650) ist „explanatory and analytic“; Teil 3 (bis S. 690) enthält Indices (1. der Versausgänge, 2. der in denselben Liedern wiederholten Verse, 3. der Refrains, 4. der behandelten Sanskritwörter, 5. der behandelten Gegenstände).

Der zweite Teil ordnet und bespricht den Stoff unter be-

stimmten Gesichtspunkten. Es muß hier genügen, im Anschluß an die Überschriften der Hauptabschnitte davon eine Anschauung zu geben.

Kap. I. 1. Wiederholung von Strophengruppen; 2. von Einzelstrophen als Refrains am Liedende; 3. von Einzelstrophen innerhalb der Lieder; 4. inhaltlich gleicher, im Wortlaut geänderter Strophen; 5. ähnliche Strophen; 6. wörtlich wiederholte Distichen; 7. nicht wörtlich gleiche Distichen; 8. Einzelverse mit Zusatzwörtern; 9. zwei oder mehr unverbundene, in demselben Hymnenpaar oder in einem Paar benachbarter Hymnen wiederkehrende Verse; 10. Strophen mit vier, drei oder zwei an verschiedenen Stellen wiederholten Versen.

Kap. II. Metrische, auf Zusatz, Abzug oder Änderung beruhende Varianten. 1. *Klasse*: Varianten zwischen Langzeilen (1. Triṣṭubh und Jagatī bei gleichem Sinne, 2. mit leichter Änderung des Sinnes und Wortlauts, 3. mit grammatischer Abweichung, 4. mit abweichendem Sinn; 5. Wechsel zwischen Triṣṭubh und Jagatī als Hindeutung auf verhältnismäßiges Alter; 6. zwischen Triṣṭubh und Dvipadā Virāj.). 2. *Klasse*: Varianten zwischen Kurz- und Langzeilen (1. „Falsche“ Jagatī oder Triṣṭubh; 2. Pāda der Vimada-Hymnen, die auch ohne Refrain-Dipodie vorkommen; 3. Andere Refrain-Pāda, die auch ohne die Refrain-Dipodie vorkommen; 4. Pāda mit dipodischem Anhang, der nicht Refrain ist; 5. Erweiterung achtsilbigen Pādas zu Triṣṭubh oder Jagatī; 6. dasselbe zu Jagatī; 7. dasselbe mit gelegentlichen Änderungen; 8. dasselbe zu Triṣṭubh; 9. fehlerhafte Achtsilber im Wechsel mit regelrechter Triṣṭubh oder Jagatī; 10. viersilbiger Zusatz vor achtsilbigem Pāda; 11. Erweiterung durch Einschub).

Kap. III. Lexikalische und grammatische Wortvarianten. *Klasse 1*: Lexikalische (1. Synonyme Pāda mit Änderung der Wortstellung; 2. mit Einsatz synonymen Wörter bei gleichem Metrum; 3. dasselbe mit abweichendem Metrum; 4. synonyme Pāda mit Zusatz oder Auslassung; 5. mit Änderung der Gottheit, einer Person u. dgl.; 6. nichtsynonyme Pāda mit oder ohne Wechsel des Metrums. *Klasse 2*: Grammatische (1. Verba oder Substantiva; 2. zweite und dritte Person; 3. erste und andere Personen; 4. Numerus im Verb. finitum und Praeter.; 5. Verb. finitum, Praeter. usw.; 6. sporadischer und komplexer Wechsel des Verbs; 7. Wechsel zwischen Vokativ und anderen Kasus; 8. Nominativ und Akkusativ; 9. andere Kasus; 10. Numerus und Genus; 11. Pronomina).

Kap. IV. Themata der Wiederholungen. *Klasse 1*: Auf denselben Gott oder dieselbe Götterklasse bezüglich (die Stellen für alle einzelnen Gottheiten werden gesondert aufgeführt); *Klasse 2*: auf zwei verschiedene Götter oder Götterklassen bezüglich; *Klasse 3*: auf mehr als zwei Gottheiten bezüglich.

Kap. V. Verhältnismäßige Chronologie der Bücher und kleinerer Gruppen. Die Wiederholungen beweisen ihrerseits, daß die Sarvaṇukramaṇī und die Vedārthadīpikā im allgemeinen keinen Glauben

verdienen. Nach inneren Kriterien beurteilt, ergeben die „Wiederholungen“ die späte Entstehung des größten Teils von Buch VIII und I, 1—44. Auch I, 51—191 erweisen sich meist als spät. X erweist sich mit einzelnen Ausnahmen (wie 14—18) als später als der Rest der Samhitā. IX wiederholt sich fortwährend selbst, hat aber 10 gemeinsame Stellen mit VIII, an denen es ursprünglicher ist, als dieses. Alle Familienbücher haben mit einander gemeinsame Stellen, an denen sie bald ursprünglicher, bald weniger ursprünglich sind. III, IV, VI und VII enthalten viele Nachahmungen und zeigen größere Ursprünglichkeit hauptsächlich gegenüber den 10 nicht zu den Familienbüchern gehörigen Teilen der Samhitā; V dagegen ist an vielen Stellen den andern Familienbüchern überlegen. III und VII stehen zu einander in keinem anderen Verhältnis, als die übrigen Familienbücher unter sich und geben keinen Anhalt für die von der Tradition behauptete Feindschaft zwischen den 15 Viśvāmitras und Vasisthas. Alle Familienbücher weisen auf eine weit zurückliegende und lange gepflegte poetische Tätigkeit hin und sind selbst deren „gemischtes Endpräzipitat“, das aus späterer Zeit stammt, und zum Teil wohl auch die Auswahl einer verhältnismäßig späten Redaktion. Im ganzen aber sind sie älter, als der übrige 20 Teil des RV.

Daß der reiche und reichgegliederte Stoff in übersichtlicher und bequem nutzbarer Form dargeboten wird, ist ein weiterer großer Vorzug des jedem Leser des Rgveda unentbehrlichen Werkes.

Johannes Hertel.

26

### Kleine Mitteilungen.

Berichtigung zu Zeitschr., Bd. 70. — Auf Seite 248, Zeile 10 habe ich das im Original nachträglich über die Zeile geschriebene Wort **پاکت** nach **ہم کو** eingeschaltet. Wie mir unser Mitglied Herr Dr. Sarup in Lahore mitteilt, ist vielmehr zu lesen:

۵                    \* **پاکت ہم کو مل گیا فی** \*

und in der Übersetzung (Zeile 20 f.):

„Das Paket hat mich erreicht.“

In Zeile 2 lies „packet“ für „pocket“ und auf Seite 257, Zeile 24 streiche **گیا**.

E. Hultzsch.

- 10        Zum Wechsel von *ʕ* und *f* im Arabischen. — Zu Rescher's Bemerkung Bd. 74, S. 465 möchte ich nachtragen, daß bereits Wallin in dieser Zeitschrift Bd. 12, S. 618 f. auf das engl. *th* > *f* hingewiesen hat. Bei dieser Gelegenheit möchte ich weiter an die besondere Artikulation des **ث** erinnern, von der
- 15 Glaser, Die arabische Aussprache (aus den Sitzungsberichten der Königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaften 1885) S. 6 aus San'a berichtet. Es scheint das „innere *th*“ zu sein (Sievers, *Phonetik*<sup>4</sup>, § 308). Der Wechsel von *ʕ* und *f* ist bekanntlich weit verbreitet; a. noch *θεός* > *φθεός* Papageorgios, Berliner Orientalisten-
- 20 kongreß II<sup>1</sup> S. 282; meine amhar. Sprache S. 510, § 14. Zur Erklärung Sievers, *Phonetik*<sup>4</sup>, § 311. Selten, aber auch durchaus verständlich ist der Wandel von *ʕ* in *ʔ* (Bd. 87, S. 602 f.). — Über akustische Ähnlichkeit von *q* und *w* s. Fleischer zu Abulfeda S. 209.

F. Praetorius.

- 25        Nachtrag zu meinem Artikel „Ibn abi-l'Akb“, S. 57 dieses Bandes. — *Agāni* VI, 195, 10 v. u. werden in Verbindung mit der Erzählung von der Beseitigung der durch Walid II. als seine sukzessiven Thronfolger bestimmten Kinder Hakam und 'Otmān drei Verszeilen aus dem Gedicht des Ibn abi-
- 30 l'Akb angeführt, in welchen aus diesem Anlaß der Sturz der Merwāniden durch die Bannu-l'Abbās prophezeit wird. I. Goldziher.

## De Goeje-Stiftung.

### Mitteilung.

1. Der Vorstand der Stiftung blieb seit November 1919 unverändert und setzt sich somit folgenderweise zusammen: Dr. C. Snouck Hurgronje (Vorsitzender), Dr. M. Th. Houtsma, Dr. Tj. J. De Boer, Dr. K. Kuiper und Dr. C. Van Vollenhoven, (Sekretär und Schatzmeister).

2. Im Jahre 1920 erschien als sechste Veröffentlichung der Stiftung: „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung“ von I. Goldziher, erweiterte Ausgabe der vom Verfasser 1918 in Uppsala abgehaltenen Vorträge.

3. Von den sechs Veröffentlichungen der Stiftung sind noch eine Anzahl Exemplare vom Verleger E. J. Brill in Leiden zu beziehen: No. 1: Photographische Wiedergabe der Leidener Handschrift von al-Buhturi's Hamāsah, 1909 (Preis 96 Gulden holländ. Währung); No. 2. Kitāb al-Fakhr von al-Mufaqqal, herausgegeben von C. A. Storey, 1915 (Preis 6 Gulden); No. 3. I. Goldziher, Streitschrift des Gazālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte, 1916 (Preis 4,50 Gulden); No. 4. Bar Hebraeus's Book of the Dove, together with some chapters from his Ethikon, translated by A. J. Wansinck, 1919 (Preis 4,50 Gulden); No. 5. De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen, door C. Van Arendonk, 1919 (Preis 6 Gulden); No. 6. Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, von I. Goldziher, 1920 (Preis 10 Gulden). Der Verkauf aller Veröffentlichungen findet zum Besten der Stiftung statt.

4. Die außerordentlich hohen Kosten der letzten Veröffentlichung ließen sich nur durch Verteilung über einige folgende Jahre ausgleichen; somit sind die Einkünfte der Stiftung zunächst vollständig in Anspruch genommen.

November 1920.



## Verzeichnis der seit dem 10. Nov. 1920 bei der Redaktion zur Besprechung eingegangenen Druckschriften. \*

(Mit Ausschluß der bereits in diesem Hefte angezeigten Werke<sup>1)</sup>). Die Schriftleitung behält sich die Besprechung der eingegangenen Schriften vor; Rücksendungen können nicht erfolgen; im Allgemeinen sollen — vgl. diese Zeitschr. Bd. 84, S. LII, Z. 4 ff. — nur dann Anzeigen von Büchern etc. aufgenommen werden, wenn ein Exemplar des betr. Buches etc. auch an die Bibliothek der Gesellschaft eingeliefert wird. Anerbieten der Herren Fachgenossen, das eine oder andre wichtigere Werk eingehend besprechen zu wollen, werden mit Dank angenommen; jedoch sollen einem und demselben Herrn Fachgenossen im Höchstfalle jeweilig stets nur drei Werke zur Rezension in unserer Zeitschrift zugeteilt sein. Die mit \* bezeichneten Werke sind bereits vergeben.)

**H. Kern.** — H. Kern: Verspreide Geschriften. Negende Deel: Spraakkunst van het Ondjavanisch (Slot). Diversen Ondjavanisch (Eerste Gedeelte). 's-Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1920. VI + 316 S. 6 holl. Gulden (Geb. 7.20).

**C. Clemen.** — C. Clemen: Die nichtchristlichen Kulturreligionen. I: Jainismus. Buddhismus. Japanische und chinesische Naturreligionen. (= Aus Natur und Geisteswelt, 588. Band.) 121 S. II: Hinduismus. Parsismus. Islam. (= A. N. u. G., 584. Band.) B. G. Teubner, Leipzig-Berlin. 119 S. Jeder Band M. 2.80; geb. M. 3.50.

**Ch. Russell.** — Sonnets, Poems and Translations; including Translations from Lucretius, Catullus, Dante, Goethe, Schiller, and Heine; and from the Rig-veda, Hitopadesa, Sutta-Nipata, Dhammapada, and other Oriental Texts, by the late Captain Charles Russell, M. A., I. A. R. O. With Eight introductory Sonnets and a Memoir by John Alexander Chapman. London, W. Thacker & Co., 1920. XXXII + 88 S. 7½ Shillings.

**R. Weill.** — La Cité de David. Comptes rendus des fouilles exécutées, à Jérusalem, sur le site de la ville primitive. Campagne de 1913—1914. Par Raymond Weill. Paris, Paul Geuthner, 1920. VIII + 209 S. Dasugehörig: eine Mappe „Planches“ (26 Tafeln). Frs. 36.—.

**G. Bergsträsser.** — Hebräische Lesestücke aus dem Alten Testament. Von G. Bergsträsser. I. Heft: Sage und Geschichte. Leipzig, F. C. W. Vogel. 1920. V + 48 S. Geb. M. 10.—.

**L. I. Newman, W. Popper.** — Studies in Biblical Parallelism. Part I: Parallelism in Amos. By Louis I. Newman; Part II: Parallelism in Isaiah, Chapters 1—10. By William Popper. (= University of California Publications, Semitic Philology. Vol. 1, Nos. 2 and 3, pp. 57—444. August 6, 1918; University of California Press, Berkeley. X + 387 S. \$ 4.00.

1) Sowie im allgemeinen aller nicht selbständig erschienenen Schriften, also aller bloßen Abdrucke von Aufsätzen, Vorträgen, Anzeigen, Artikeln in Sammelwerken etc. Diese gehen als ungeeignet zu einer Besprechung in der ZDMG. direkt in den Besitz unserer Gesellschaftsbibliothek über, werden dann aber in den Verzeichnissen der Bibliothekseingänge in dieser Zeitschr. mit aufgeführt.

- \*H. L. Strack. - Einleitung in Talmud und Midraš von Hermann L. Strack. Fünfte, ganz neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in den Talmud“. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck. München 1921. XII + 233 S. M. 11; geb. M. 15.50.
- B. Halper. - Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. Texts, Notes and Glossary by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. XVIII + 300 S. \$ 2.50.
- B. Halper. - Post-biblical Hebrew Literature. An Anthology. English Translation by B. Halper, M. A., Ph. D., Dropsie College, Philadelphia. Philadelphia, The Jewish Publication Society of America. 1921. 251 S. \$ 2.
- J. Neubauer. - Beiträge zur Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschließungsrechts. Eine rechtsvergleichend-historische Studie von Dr. Jakob Neubauer. (= Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft E. V. 1919. 1920. 24. u. 25. Jahrgang.) Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1920. XVI + 249 S. M. 50.—.
- J. Price. - The Yemenite Ms. of Mo'ed Katon (Babylonian Talmud) in the Library of Columbia University. By Julius J. Price, Ph. D. Leipzig 1920, Otto Harrassowitz. 35 S. M. 5.—.
- A. Kohut - B. A. Eliaz. - The Ethics of the Fathers. By Dr. Alexander Kohut, edited and revised by Dr. Barnett A. Eliaz. With a Memoir and and Appreciations by Various Writers. Privately printed, New York 1920. CX + 127 S. Mit dem Bilde A. Kohut's.
- J. Mann. - The Jews in Egypt and in Palestine under the Fātimid Caliphs. By Jacob Mann, M. A., D. Litt. (Lond.). Volume I. Oxford University Press 1920. 280 S. Geb. 12 Shill. 6 d.
- C. Rathjens. - Die Juden in Abessinien. Von Dr. C. Rathjens. 1921, W. Gentz, Wissenschaftlicher Verlag, Hamburg. 97 S. 1 Bild, 1 Karte. M. 12.—.
- H. Mueh. - Islamik von Hans Mueh. Westlicher Teil bis zur persischen Grenze. Mit Abbildungen. L. Friederichsen & Co., Hamburg 1921. 16 S. und 80 Tafeln. Kartoniert 50 Mark, gebunden in Leinen und in Friedensausstattung 80 Mark.
- R. A. Nicholson. - Studies in Islamic Mysticism. By Reynold Alleyne Nicholson, Litt. D., LL. D., Lecturer in Persian in the University of Cambridge. Cambridge, At the University 1921. XIII + 282 S. Gebunden 24 Shillings.
- R. A. Nicholson. - Studies in Islamic Poetry. By Reynold Alleyne Nicholson. Cambridge, At the University Press. 1921. XII + 300 S. Geb. 26 Shillings.
- \*W. Popper. - Abū 'l-Mahāsīn Ibn Taghri Birdi's Annals entitled An-Najūm as-sihira fi Mu'lik Miṣr wal-Kāhira (Vol. VI, part 2, No. I) edited by William Popper. (= University of California Publications in Semitic Philology. Vol. 6, No. 4, pp. 477—690. October, 1920.) Published by The University of California Press, Berkeley. [Vgl. ZDMG. 70, 572; mithin fehlt das die pp. 232—476 enthaltende Heft.]
- Graf v. Landberg. - Glossaire daïnois par Le Comte de Landberg. Premier Volume (I — 3). Librairie ci-devant E. J. Brill, Leide. 1920. XI + 1033 S.; mit dem farbigen Bilde eines jugendlichen Arabers.
- I. Schefstelowitz. - Die altpersische Religion und das Judentum. Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen. Von Dr. I. Schefstelowitz, Privatdozent a. d. Universität Köln. Alfred Töpelmann in Gießen, 1920. VIII + 240 S. M. 48.
- Th. Nöldeke. - Das iranische Nationalepos von Theodor Nöldeke. Zweite Auflage des im Grundriß der iranischen Philologie erschienenen Beitrags. Berlin

- n. Leipzig 1920, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger. IX + 108 S. M. 30.—. (Auslandspreise: Frankreich 20 Frs., Schweiz 10 Frs., Holland 5 Gulden, Italien 27.50 Lire.)
- M. *Th. Houtsma*. — *Choix de vers tirés de la Khamu de Nizāmī. Texte persan publié par M. Th. Houtsma. E. J. Brill, Leide. 1921. III + 1. Seiten.*
- G. *A. Grierson*. — *George A. Grierson. Ishkashmī, Zebahī and Yarghulami. An account of three Eranian dialects. (Prize Publication Fund, Vol. V.) (Nach Mitteilung der Bibliothek der D. M. G. für Rezension in der ZDMG. bei der Bibliothek eingegangen.)*
- V. *Papasian*. — *Vrthanes Papasian; Santho. Scènes de la vie des Bochas. Bohémiens d'Arménie. Traduit de l'arménien par Serge d'Hérminy. Préface de Frédéric Macler. (= Petite Bibliothèque Arménienne. Publiée sous la Direction de M. F. Macler. X.) V + 151 S. kl. 8°. 3 Francs.*
- \*R. *Mookerji*. — *Local Government in Ancient India by Radhakumud Mookerji, M. A., Ph. D., Vidyavaibhava. Second Edition, revised and enlarged. Oxford, At the Clarendon Press. 1920. XXV + 388 S. Geb. 12 Shill. 6 d.*
- R. *Kusala*. — *Nahākavi Kalyāṇamalla, Anāgarāga, hrsg. von Kāmasandra Śāstri Kūśala. Lahore, 1920. 80 S.*
- G. *Roeder*. — *Short Egyptian Grammar by Professor Dr. Günther Roeder. Translated from the German by the Rev. Samuel A. B. Mercer. New Haven: Yale University Press; London: Humphrey Milford; Oxford: University Press. 1920. XIV + 88 S., + 56 S. Autographie.*
- O. *Franke*. — *Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-t's'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-t's'iu fan lu. Von O. Franke. (= Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde [Fortsetzung der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts], Band 1.) Hamburg, L. Friederichsen & Co. 1920.*
- Das Problem Japans. Von einem ehemaligen Gesandtschaftsrat im fernen Osten. Übersetzt aus dem Englischen von I. A. Sauter. Leipzig, K. F. Köhler. 1920. 199 S. M. 25 (geb. M. 32).
- O. *Dempwolff*. — *Die Lautensprechungen der indonesischen Lippenlaute in einigen anderen austronesischen Südseesprachen. Von Otto Dempwolff. (= Beihefte zur Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen hrsg. von Carl Meinhof. Zweites Heft.) 1920. Berlin: Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) A.-G.; Hamburg: C. Boysen. 96 S. M. 11.25 (für Besieger der Z. f. Eingeb.-Spr. M. 7.50).*
- L. *Milne*. — *An elementary Palauing Grammar by Mrs. Leslie Milne. With an Introduction of C. O. Blagden. Oxford, Clarendon Press, 1921. 188 S. 8 Shillings 6 d.*

Abgeschlossen am 8. Juni 1921.

## Verfasserverzeichnis.

(Ein \* vor einer Zahl bedeutet, daß an jener Stelle ein Werk des betr. Verfassers oder Herausgebers angezeigt oder auf einen von ihm geschriebenen Artikel entgegnet wird.)

Banerjee . . . . .	*286	Haas . . . . .	280 282
Bauer . . . . .	1	Hertel . . . . .	129 286 288
v. Bissing . . . . .	278	Hultzsch . . . . .	61 288 292
Blomfield . . . . .	*288	Jørgensen . . . . .	213
Brown . . . . .	*283	Kirfel . . . . .	*254
Caland . . . . .	*285	Littmann . . . . .	21 60
Caspari . . . . .	51	Mondon-Vidailhet . . . . .	*21
Conti Rossini . . . . .	*21	Németh . . . . .	275
Cowley . . . . .	*278	Praetorius . . . . .	292
Farquhar . . . . .	*282	Rescher . . . . .	287
Fischer . . . . .	*275	Scheftelowitz . . . . .	87 201
A. H. Francke . . . . .	72	Schoy . . . . .	242
B. Frank . . . . .	*239	Schubring . . . . .	97 254
Furlani . . . . .	122	Šlepčević . . . . .	*280
Goldziher . . . . .	57 292	Winternitz . . . . .	285

Neue Veröffentlichungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (in Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig):

**Philologie und Altertumskunde in Indien.** Drei nachgelassene Kapitel des III. Teils der Geschichte der Sanskrit-Philologie und Indischen Altertumskunde von *Ernst Windisch*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XV. Band. No. 3.) Leipzig 1921. 38 Seiten. (Preis für Nichtmitglieder der D.M.G. M. 12; für Mitglieder, die sich direkt an die obengenannte Buchhandlung wenden: M. 7.)

**Über die Anordnung der Suren und über die geheimnisvollen Buchstaben des Qoran.** Mit 6 Tabellen im Text. Von *Hans Bauer*. Sonderabdruck aus der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 75. 20 Seiten. Leipzig 1921. (Preis für Nichtmitglieder der D.M.G. M. 4; für Mitglieder, die sich direkt an die obengenannte Buchhandlung wenden: M. 2.50.)



---

Druck von G. Kreysing in Leipzig.

---





Central Archaeological Library,  
NEW DELHI.

25893

Call No. 891.05 / C.D.M.G.

Author—

Zeitschrift der Deuts

*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY  
GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.